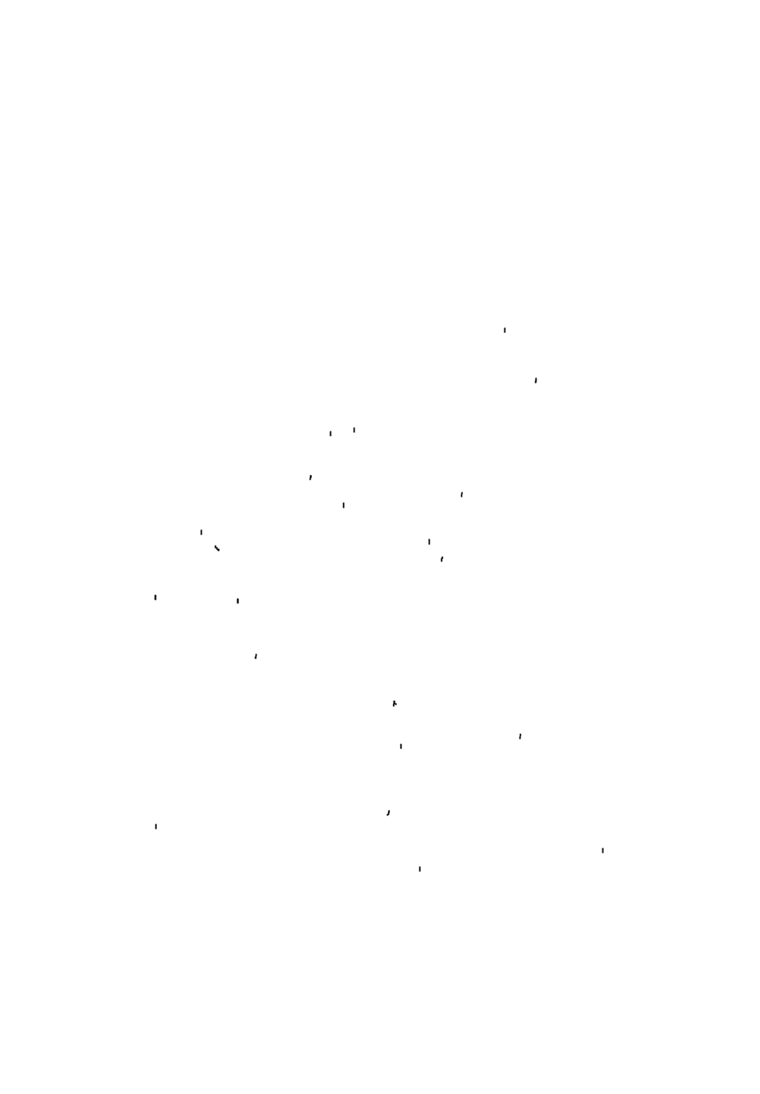
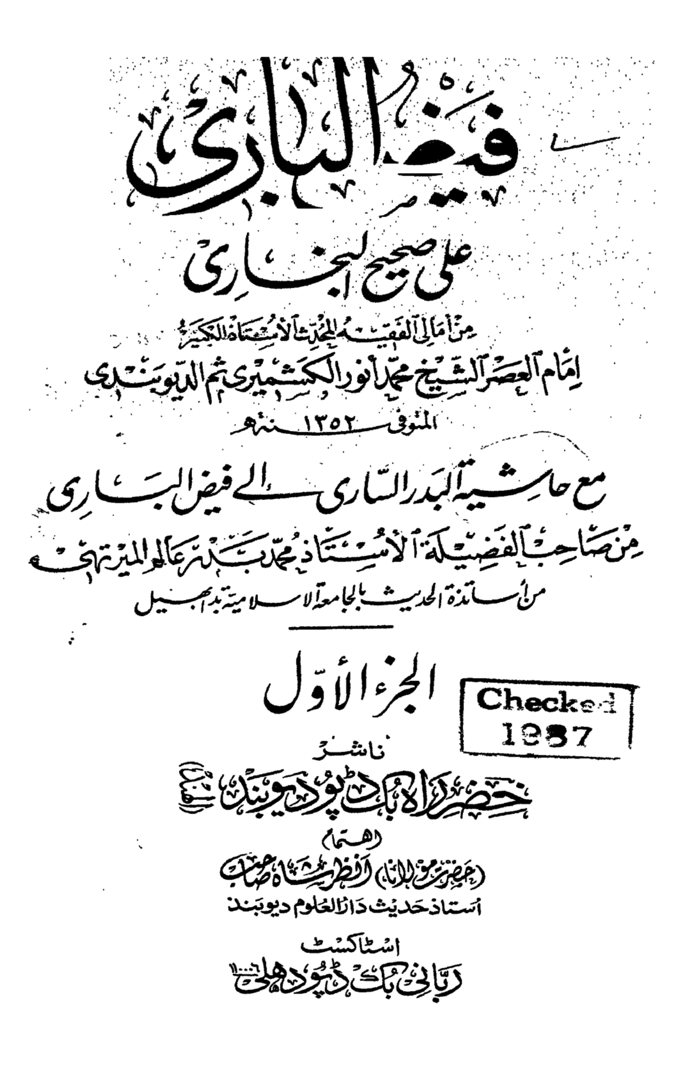








فيض الباري

على صحيح البخاري

من أمالي الفقيه المحدث الأستاذ الكبير

إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي

المتوفى سنة ١٣٥٢هـ

مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري

من صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي

من أساتذة الحديث بالجامعة الاسلامية بدابهيل

الجزء الأول

ناشر

خضر راه بک ڈپو دیوبند

اهتمام

(حضرت مولانا) انظر شاه صاحب

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

اسٹاکسٹ

ربانی بک ڈپو دہلی

۱ نام کتاب :- فیض الباری

۲ تالیف :- امام العصر الشیخ محمد انور شاہ کشمیریؒ

۳ اہتمام :- (مولانا) انظر شاہ صاحب استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

۴ ناظم طباعت :- حکیم مصباح الدین مردانی

۵ ٹائٹل ڈیزائن :- خلیق ٹونکی

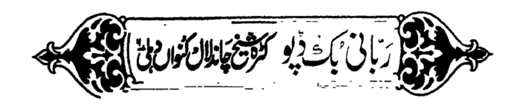
۶ اشاعت :- ۱۹۸۰ء

۷ تعداد :- ایک ہزار

۸ زر حصول :- ۶۰/- روپے

۹ مطبع :- شروانی آفسیٹ پریس دہلی





كلمة الشكر

ومالى لا أشكر الله عز وجل وهو الذى وفقنى لجمع هذه الأمالى وتأليفها وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله . فهذه نعمة منه وفضل .

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها . اللهم ما كان بى من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لاشريك لك . فلك الحمد والشكر .

وكيف لا أشكر قوما أولى همة علياء أعضاء جمعية العلماء فى جوها نسبرج (أفريقيا الجنوبية) تكفلوا لطبعه وبذلوا فيه نفقة غير قليلة وهم أصحاب علم وفضل فكانوا أحق بهذا الكتاب والكتاب أحق بهم فإن كلمة الحكمة ضالة الحكيم فهو أحق بها حيثما وجدها .

وكيف أنسى الذى كان من أخص تلامذة إمام العصر شيخنا قعد إليه عدة أشهر ، وقام عنه بحظ وافر من علومه ذا بيان وبنان ، وعلم وإمعان ، وضبط وإتقان ، وذوق ووجدان وهو الفاضل مولانا محمد يوسف البنورى الذى ينتهى نسبه إلى العارف السيد آدم البنورى ثم المدنى رحمه الله تعالى الأستاذ بالجامعة الإسلامية بدابهيل ، فإنه كان عمدتى فى ذلك

وأما الفاضل الأفخم السيد أحمد رضا ناظم المجلس العلمى فهو أولى الرجال بأن أشكره فإنه نظم أمره وكابد المشقة فيه .

الفاضلان قد قاسيا عناءاً بالغا فى تصحيح الأصول وإزالة تشويهها بما تيسر لهم فأشكر هؤلاء النفوس الزكيات وجميع من أعانونى فى أمرى بمجاميع قلبى وأقول لهم مخاطبا وحيا الله المعارف

أفادتكم النعماء منى ثلاثة   يدى ولسانى والضمير المحجبا

والحمد لله أولا وآخرا

محمد بدر عالم الميرتهى عفا الله عنه
(مؤلف فيض البارى على صحيح البخارى)

قد كنت أنشأت أبياتاً إظهاراً للأريحية التى أخذتنى عند مطالعة مواضع كثيرة من «فيض البارى» أ إلى إبراز طربى وأريحيّتى لا أرى بأساً فى إيرادها هنا لتمثل للناظرين صورة إجمالية من الكتاب ستهلّ أمره .

هبّ النسيم على القلوب ومالا فترحّل الحزن المقيم وزالا
فُلق الصديع واطمأنّ مُعرِّس مما يُعانى فى الرحيل كلالا
جاء البشير فظَلتُ أطرب بهجة ورجوت من ليلى الحديث وصالا
فالقلب يطرب والعيون قريرة دنت المُنى للطالبين منالا
قد فاض من فيض الإله سحائب يشفى القلوب زلالُها سلسالا
أملى الامام الشيخ أنور علمه من صدره متدفقًا فأسالا
فجرت ينابيع الحديث بدرسه والله أجرى فيضه يتوالى
قد نُثّ فى درس الصحيح كنوزه تُغنى محَاويجَ العلوم عِيالاَ
حِكَمٌ يمانية تمور عيونها تسقى العِطاش إلى الحديث زلالا
دُرر ليفتخر الأنام بنظمها غُرَرٌ زَهَتْ للناظِرين جمالاً
عِقد فريد فى الشروح كأنّه بدر تلألأ فى الدجى جوّالا
شرح تبدّىٰ فى الشروح كأنه برق تألّق فى الدجى وتلالا
يحوى معارف جَمّة وعوارفا واطائفا وطرائفاً تمالا
وحقائقاً ودقائقاً ورقائقا وبدائعاً وروائعا تتوالى
وجواهرا وزواهر مزدانة ومنارة للحائرين ضلالا
فالشيخ أنورُ بالبسيط علومه كالشمس فى كبد السما تتلالا
شيخ إمام العصر مُسند وقته ماجاء من هو مثله أجيالا
وحديثه فى العلم صحّ مسلسلا وقفا ورفعاً مُسندا إرسالا
بحر الحقائق والمعارف كلها قد نال من سند العُلا مانالا
وتواترت أخباره مرفوعة حفظاً وفهماً دقّة وكمالا
ورِع تقىّ زاهد متواضع أضحى لنا للغابرين مثالا
أحيا الحديث إذا تقادم عهده بعهاد مزنته الغِزار فسالا

نفخ الحياة واستحث عزائما	للقاعدين من العَلاء ملالا
فَاهتَزَّ قلب ميت من روحه	واحتثّ أنضاء الجهود كُسالى
ماشئت من فضل فقل فى شأنه	قد نال منزلة تُكلّ خيالا
لاغرو أعطاه الإله شمائلاً	وفضائلاً سبحانه وتعالى
هذا الإمام الشيخ أخرج دُرَّهُ	بجنانه فبيانه يتتالى
فَابشَر بذا المضنون والعلق النفيـ	ـس الجوهر الغالى فعزّ نوالا
شكرا لجامعه وشاعب صدعه	قاسى العناء له فبث مقالا
لاغرو جامعه ذكىّ فاضل	قد نال مما يرتضيه منالا
فتسابقت أفكاره فى ضبطه	فترى بديعاً معجباً يتلالا
فجزى الإله الحق بذل جهوده	خير الجزاء فى الجنان مآلا
وجزى الإله من سعى فى نشره	بكتابة وطباعة مِبْذالا
ثم الصلاة على النبى المصطفى	ليلاً نهارا بُكرة آصالا
وآله مع صحبه وتبعه	ماسار بدر فى السما وتلالا

محمد يوسف البنورى

عفا الله عنه

فهرست المقدمة

فهرست أبحاث فيض البارى

على شرح صحيح البخارى

(كتاب الايمان)

(كتاب الوضوء)

كتاب الغسل

(كتاب الحيض)

(كتاب التيمم) ٣٩٥

تم الفهرس

استدراك الخطأ الذى وقع فى هذا الجزء و بيان الصواب

صفحة	سطر	الخطأ	والصواب
١٥	٢٤	مغن	مفن
١٦	٢٢	لايغنى	لايفنى
١٦	٢٧	لكون رؤيته دون رؤيته	لكونه رؤية دون رؤية
١٩	٤	الشريعية	الشرعية
١٩	٨	وأحينا	وأوحينا
٢٣	٢٤	عبيد عمير	عبيد بن عمير
٢٤	٢٣	آلم	الم
٢٧	٢٠	فجئت	فجئثت
٢٧	٢١	فجئت	فجئثت
٢٩	١٨	تقدم	تقوم
٢٩	١٩	بحب	يجب
٢٩	٢٤	احتمال المفروض	الاحتمال المفروض
٣٠	١١	فوجدناهم	فوجد أنهم
٣٠	١٤	بتكلمة	بتكلمه
٣٠	٢٢	الجزء	الخبر
٣٠	٢٨	فالطرب	فالضرب
٣١	١٠	وحرمنا على الذين هادوا	وعلى الذين هادوا حرمنا
٣١	٢٣	ينرل	ينزل
٣٣	٢٥	حمر من النعم	من حمر النعم
٣٥	٧	لايغير	لا يظهر
٣٥	٨	فبنى عنه	فنهى عنه
٣٥	١٧	بصدد الكلام	بصدر الكلام
٣٧	١١	بالرومية الكبرى	بالرومة الكبرى
٣٧	١٧	قيصر المشركون	قيصر والمشركون
٣٩	٢٠	عل	على

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٤١	١١	وسلم وآله وسلم	وآله وسلم
٤٢	٧	عاده العرب	عادة العرب
٤٢	١٤	يأباه	يا با
٤٢	٢٢	قلنا	فلنا
٤٢	٢٦	الجزء	الخبر
٤٤	٤	رويجعله	أو يجعله
٤٦	٦	فى جواب قال	فى جواب من قال
٤٦	١٩	فهيمدن	فهميدن
٤٦	١٠	فبالكلام	فباللام
٤٦	٢٢	على كونها	علم كونها
٤٦	٢٥	من الجحود	مع الجحود
٤٧	٩	من الجحود	مع الجحود
٤٨	٤	فإنه	فأنه
٤٨	٤	يخلتفون	يختلفون
٤٨	١٨	فانتقض	فانتقص
٤٨	٢١	منه إيمان	منه إيمانه
٤٨	٢٤	وانتقض	وانتقص
١٢٧	٢١	الحنفية	الحنيفية
٢٠٨	١٦	شكل الآثار	مشكل الآثار
٢٣٧	٥	الملك	المـــلا
٢٣٩	٢	حجة النية	حجة الله
٣٦٨	٩	فى شرحه	شرحه
٣٧٥	٢٢	صفت	صنف

المقــــــدمة

إن هذه تذكرة

لفتة نظر إلى تطور نشر الحديث في البلاد العربية ثم البلاد الهندية ؛ وكلمة في ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباري» ولمعة من خصائصه في درس صحيح البخاري وآدابه العامة في شرح الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى . وسلام على عباده الذين اصطفى . لاسيما صفوة البرية وخاتم النبوة محمد المصطفى . وآله وصحبه ما كفى وشفى .

وبعد : فلله سبحانه في خلقه شئون وأطوار . حارت فيها الأفكار . وكلت في بدائعه البصائر والأبصار . وربك يخلق مايشاء ويختار

رتب تقصر الأماني حسرى دونها ما وراءهن وراء

طوراً يشرق نوره في «ساعير» . وطورا يتهلل في طور سيناء ، وتارة ينبلج بفاران . تنقشع به الظلمات المتراكمة . وتستنير به أنحاء الأرض إن لله في دهره نفحات . يصطفي مايشاء لما يشاء.

إصطفى «مكة» فجعل فيها بيتاً مباركا هدى للعالمين . وبعث فيها خاتم أنبيائه عليه صلوات الله وتحياته . وجعل دار هجرته « المدينة » فتألقت أنوارها في أنحاء العالم وزال كل أمر مريج . وتدفقت أنهارها إلى أقطار مجدبة فلم تلبث إلا أن اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج

فلم تبرح الأنوار تنشر . والظلمات تتقلص وتنزوى ولم تزل الأنهار تزخر وتموج . حتى تفيهقت العراق والحجاز والشام والأندلس ببحار من علوم القرآن والسنة زاخرة . وأصبحت بلاد خراسان وما والاها تخفق فيها رايات الحديث والسنة مرفوعة زاهرة .

لم تبق ناحية من المعمورة إلا وأصابتها رشحة من وابلها الصيب المدرار . ولم تبق بلدة عامرة إلا وتألقت لمعة فيها بطلوع تلك النجوم الثاقبة الأنوار ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : لا يبقى بيت وبر ولا مدر إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز وذل ذليل . قال إمام العصر صاحب «فيض الباري»

لما ظهر الإسلام وبدت هذه الملة النقية البيضاء لم يكن مناص لأهل الأديان إلا وأن يستنفدوا وسعهم في تهذيب أديانهم ، وتنقيح مذاهبهم حيث آلت إلى مكانة من الظلمات المتراكبة بحيث ما كان لها أن تبقى بعد ظهور الإسلام وبعد طلوع ذكائه المشرقة . وما كانت أن تعرض للامم

فى مقابلته إلا أن تعود على صاحبها وصمة عار . فأخذ أهل الأديان وعقلاؤهم فى تحسين وجوهها وتقليل تشويهها . وطفقوا يأخذون من الإسلام أموراً يجلون بها ظلماته المحيطة على نواحيها ، ويجبرون بها مواقع الوهن والفساد . وإليه أشار صلى الله عليه وسلم بقوله : لا يبقى بيت وبر ولا مدر الخ . اه

كانت انعقدت المشيئة الأزلية بختم نبوته فأكمل الله دينه المتكفل لما فيه صلاح الناس من أمر دينهم ودنياهم ، ومعاشهم ومعادهم ومافيه كل خير وصلاح . وأتم نعمته فأفاض عليهم آلاء ونعماء بهذا الدين من مناهج تيسير ، وأسباب تبشير ، وتوفير أجر جزيل بعمل يسير وطرق عروج وازدهار وهـذا الدين الجامع لأمر الدنيا والآخرة هو المثل الأعلى فى الأديان السماوية وهو الأمر الوسط بين الرهبانية الملهيـة عن طيبات الدنيا رأساً وبين المدنية الخادعة المفرطة فى أمر الآخرة . وهذا هو دين الله المرضى وهو دين الإسلام . فقال عز من قائل « رضيت لكم الإسلام ديناً » . وقال : «إن الدين عندالله الإسلام» وكان ديناوسطا لأمة جعلها أمةوسطا . وكان من مقتضيات الفطرة الوسطى أمرا وسطا .

وأكمل قصر النبوة بآخر لبنة بقيت حتى أصبح قصراً مشيداً زاهياً ، يأوى إليه من أراد أن يدخل فى كنف رحمته . وأصبحت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم عاصمة الدين والعلم الإلهى ومعارف الشريعة السماوية .

وصل خيرة الخلائق وصفوة الأنبياء إلى الرفيق الأعلى صلى الله عليه وبارك وسلم ، فختمت النبوة وانقطع الوحى . وخلف أصحابه الذين اختارهم الله لصحبة نبيه من صفوة عباده بعد الأنبياء « ذلك مثلهم فى التوراة ومثلهم فى الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه » فكانوا أفضل هذه الأمة ، أبرها قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً كما وصفهم حبر القادسية كنيف ملىء علما وفقها ابن مسعود رضى الله عنه . وكانوا على علم وقفوا وببصر نافذ قد كفوا وما دونهم من مقصر ، وما فوقهم من محسر . كما وصفهم أعدل الأمة بعد الصحابة الإمام عمر بن عبدالعزيز رحمه الله . فوقفوا أنفسهم وأموالهم تفدية وتضحية فى سبيل نشر الدين ، وتبليـغ الحق وحمـل الأمانة . فانتشروا فى أقطـار الأرض ، وتفرقوا فى البـــلاد . وكافحوا ونافحوا عن حوزة الدين والإسلام .

ولم يحل أمامهم تواكل ولا تكاسل ولا كلال ولا ملال . ولم يمنعهم اغتراب عن الأوطان ولا نزوع إلى الحلائل والأبناء . فافتتحوا البلاد ، وفتحوا فيها ينابيع علوم الدين ووضعوا أساسا للفلاح والرشد فلم ينقرض عصر الصحابة إلا وضرب الدين بالجران فى أقطار الأرض .

ولما انقرض عصرهم خلفهم تابعوهم ونعم التابعون علما وعملا دينا وسياسة ، ومن آخر عهد التابعين يبتدىء عهد الأئمة المتبوعين ، ويأتى دور تدوين الفقه وعهد تبع التابعين ، ثم عهد أصحاب الجوامع والمسانيد والصحاح والمعاجم من كبار المحدثين ، حتى أصبحت بلاد العرب وكثير من بلاد العجم يموج فيها جهابذة الحديث ، وأعيان الفقه ، وأعلام السنة ومعالم الدين ما لا يحصون كثرة هائلة .

فهذا كتاب الموطأ لإمام دار الهجرة يروى عنه بأربع وعشرين طريقا ويسمعه منه نحو ثمانين ألفا على ما يقال . وهذا صحيح البخارى لأمير المؤمنين فى الحديث يسمع منه عدد عظيم جداً من الرجال .

وهذه الكوفة وحدها من بلاد العراق يتفقه فيها على ابن مسعود وأصحابه أربعة آلاف عالم . ويكتب فيها مثل عفان البصرى شيخ البخارى وأحمد خمسين ألف حديث فى أربعة أشهر ويقول : ولو أردنا أن نكتب مائة ألف حديث لكتبناها . كما فى «الفاصل» للرامهرمزى حكاه الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثرى . وهذا كتاب صحيح البخارى انتقاه الإمام البخارى من ست مائة ألف حديث . . وهذا كتاب صحيح مسلم انتقاه الإمام مسلم القشيرى من ثلاثمائة ألف حديث وهذا سنن أبى داود السجستانى انتخبه المؤلف من خمسمائة ألف حديث .

يبتدىء تدوين الحديث على طريقة التأليف فى أوائل القرن الثانى فيسبق فيه ابن شهاب ، ويتلوه ربيع بن صبيح ، وسعيد بن أبى عروبة ، ثم مالك بالمدينة وابن جريج بمكة ، والأوزاعى بالشام وسفيان الثورى بالكوفة ، وحماد بن سلمة بالبصرة ، وهشيم بن بشير بواسط ، ومعمر بن راشد باليمن ، وابن المبارك بخراسان ، وجرير بن عبد الحميد بالرى ، وهكذا وهكذا وإلى منتصف القرن الثالث ترى البلاد طافحة عجما وعربا ، شرقا وغربا ، بجوامع ، ومسانيد ، وصحاح ، وسنن ، ومعاجم ، ومصنفات . وأجزاء ، وأفراد . مايحير الألباب نعم لم تكن علومهم فى قماطر وصناديق حتى يلجأوا إلى بحث ولم يكونوا يتكلفون لتأنق بل كانت قلوبهم عيونا ثرة وصدورهم أوعية طافحة بحياضها ، فلم تلبث إلا وأن فاضت من أوعية الصدور وعيون القلوب إلى بطون القماطر وصفحات الكراريس

ثم بعد منتصف القرن الثالث يظهر رجال فى الأمة فى مصر ، والشام ، والأندلس ، وخراسان من حفاظ الحديث فى استبحار وتغلل فى الأحاديث . وأصحاب غوص فى المسائل إلى أوائل القرن التاسع للهجرة ماتورث العجب كثرتهم .

فمن الحنفية : كالحافظ أبى بشر الدولابى ، والحافظ أبى جعفر الطحاوى ، والحافظ ابن أبى العوام السعدى ، والحافظ أبى محمد الحارثى ، صاحب مسند أبى حنيفة ، والحافظ عبد الباقى ، والحافظ

أبى بكر الرازى الجصاص ، والحافظ أبى نصر الكلاباذى ، والحافظ أبى محمد السمرقندى ، والحافظ شمس الدين السروجى ، والحافظ قطب الدين الحلبى ، والحافظ علاء الدين الماردينى ، والحافظ جمال الدين الزيلعى ، والحافظ علاء الدين مغلطاى ، والحافظ البدر العينى ، والحافظ قاسم بن قطلوبغا وغيرهم من الحفاظ الحنفية .

ومن الشافعية : كالحافظ الدارقطنى ، والحافظ البيهقى ، والحافظ الخطابى ، والحافظ عز الدين ابن عبد السلام ، والحافظ ابن دقيق العيد ، والحافظ العراقى ، والذهبى ، والمزى ، وابن الأثير الجزرى والتقى السبكى ، والهيثمى ، وابن حجر ، ومن عداهم من الحفاظ الشافعية .

ومن المالكية : كالحافظ حسين بن اسماعيل القاضى ، والحافظ الأصيلى ، والحافظ بن عبد البر الأندلسى والحافظ أبى الوليد الباجى ، والحافظ القاضى أبى بكر العربى ، والحافظ عبد الحق صاحب الأحكام والحافظ القاضى عياض اليحصبى ، والحافظ المازرى والحافظ ابن رشد الفقيه صاحب المقدمات والحافظ أبى القاسم السهيلى وغيرهم

ومن الحنابلة : كالحافظ عبد الغنى المقدسى صاحب الكمال ، والحافظ أبى الفرج بن الجوزى ، والحافظ موفق الدين ابن قدامة ، والحافظ أبى البركات ابن تيمية صاحب المنتقى ، والحافظ بن رجب وغيرهم من قبلهم ومن بعدهم خلائق لايحصون عددا ، نبغت فى هذه القرون المزدهرة . والقوم كلهم اليوم عيال على مأدبة هؤلاء الأعلام وأماثل الأعيان .

وبلاد الهند فى هذه الأعصار دخلها رجال من المحدثين ، وخرج منها رجال فى طلب الحديث فتضلعوا غير أنهم لم يرجع كثير منهم فلم تنتفع بهم بلادهم ، وتجد فى رواة الحديث عدة من رجال الهند ولاسيما السند ، ومع هذا فالحق يقال : إن بلاد الهند حظها ضئيل جدا من علوم الحديث فى تلك العصور الحافلة بالمحدثين فى بلاد العراق وخراسان وغيرها . وماذا يغنى كتاب للصغانى الذى خلفه أثرا بعد عين بجنب تلك الذخائر الغزيرة والبحار المتلاطمة الأمواج . حيث أصبح عليه فقط مدار درس الحديث إلى قرون ، ثم ضم إليه كتاب «مشكاة المصابيح» بعد برهة من الدهر مديدة لاتقل عن ثلاث مائة سنة ، فكيف تدانى وتساهم بهؤلاء النابغين الذين فاضت ينابيع تحديثهم فى أنحاء العالم ، وطبق الخافقين ذكراهم على توالى القرون .

ولكن لما أخذ الضعف والوهن فى علوم الحديث من منتصف القرن العاشر للهجرة فى البلاد العربية وقد سبقت سنة الله الأزلية بقوله : «وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم» فانتقلت هذه المزية من أهل هذه البلاد ، وقيض الله لها حملة أمناء فى بلاد الهند ، وأتاح لهذه السعادة مثل المحدث الشيخ على المتقى صاحب كنز العمال المتوفى سنة ٩٧٥ هـ والشيخ عبد الأول الجونفورى صاحب «فيض

الباری » شرح صحیح البخاری المتوفی سنة ٩٦٥ ھ والشیخ عبد الوهاب البرهانفوری المتوفی سنة ١٠٠١ھ والشیخ محمد طاهر الفتنی ملك المحدثین صاحب التذکرة ، والمغنی ، ومجمع البحار ، وقانون الموضوعات ، المتوفی سنة ٩٨٦ ھ والشیخ عبدالحق الدهلوی المتوفی سنة ١٠٥٢ ھ صاحب اللمعات شرح المشکاة وغیرها من کتب نافعة ، ثم الشیخ نور الحق ابنه المتوفی سنة ١٠٧٣ ھ صاحب تیسیر القاری شرح صحیح البخاری بالفارسیة ، وشارح الموطأ ، ثم ابنه الشیخ فخر الدین شارح الحصن الحصین وغیره ، ثم ابنه شیخ الإسلام وشرحه علی صحیح البخاری بالفارسیة مطبوع ، ثم ابنه الشیخ سلام الله وشرح الموطأ فی عدة مجلدات کبیرة سماه « المحلی » ولم یطبع توفی سنة ١٢٢٩ ھ

ونبغ فی أوائل القرن الثانی عشر نابغة الأیام عبقری الأنام الامام الشاه ولی الله الفاروقی الدهلوی المتوفی سنة ١١٧٦ ھ فتضلع من علوم الهند ورحل إلی الحرمین فنشف علومهما ورجع إلی الهند فکان إماماً لنهضة الحدیث . شرح الموطأ لمالك بشرحین ، وقرر دراسة الصحاح الستة کلها مع الحصن الحصین ، وجعل بدل ابن ماجه فی الصحاح موطأ مالك وجعله أول الصحاح منزلة فسعی فی نشر الحدیث حتی استوی علی ساق ، وتلاه أصحابه وأنجاله الغر الکرام . فمن أصحابه المحدث الشیخ القاضی ثناء الله الفانیفتی صاحب تفسیر جلیل ، وصاحب « منار الأحکام » وغیرهما ولقبه الشاه عبدالعزیز « بیهقی العصر » ومنهم المحدث السید مرتضی الهندی البلکرامی ثم الزبیدی المتوفی سنة ١٢٠٥ھ صاحب العقود الجواهر المنیفة والإتحاف شرح الإحیاء ، وتاج العروس شرح القاموس . ومنهم الشیخ محمد معین السندی وهو من کبار شیوخ الشیخ محمد حیاة السندی ، والشیخ محمد هاشم السندی المعروف بالمخدوم . ومنهم الشیخ محمد عاشق الدهلوی ومنهم الشیخ محمد أمین الکشمیری وغیرهم من أصحابه البررة الکرام ، ومن أنجاله الشیخ الحجة الشاه عبد العزیز وکان بحراً فی العلم والاستحضار وحیداً فی سعة الاطلاع علی الحدیث وسائر العلوم موفقا لحل المشکلات والغوامض ، والشیخ عبد القادر المحدث والعارف وترجمان القرآن المتوفی سنة ١٢٣٠ ھ والشیخ رفیع الدین المحدث الضلیع المتوفی سنة ١٢٣٣ ھ . ومن فیض هذه البیئة الحدیثیة الولیّ اللهیة نشأ رجال فی السند نوابغ أصحاب مؤلفات جلیلة فی الحدیث والرجال .

فزاد هذه النهضة المبارکة اعتلاء وبهاء . وطبق هؤلاء الأعیان أرجاء الهند حدیثا وسنة وقرآنا فکان من أزهی العصور المزدهرة فی علوم الحدیث ، وأخذ من الشاه عبد العزیز ابن أخیه الشیخ اسماعیل الشهید سنة ١٢٤٦ ھ وابن بنته الشیخ محمد إسحق المتوفی سنة ١٢٦٢ ھ

ثم تلا الشیخ محمد اسحق صاحبه الشیخ عبد الغنی المجددی المتوفی سنة ١٢٩٦ھ غیر أنه هاجر

إلى المدينة فلم يمكث عهده فى الهند طويلا، وجرت فى طيبة ينابيع علمه الذى نشفه الإمام ولى الله منها ثم أخذ الحديث منه أكابر ـ ديو بند ـ مثل الإمام الشيخ محمد قاسم النانوتوى المتوفى سنة ١٢٩٧ ﻫ والمحدث الشيخ رشيد أحمد المتوفى سنة ١٣٢٣ ﻫ وعليهما تخرج المحدث الشيخ محمود حسن الديوبندى المتوفى سنة ١٣٣٩ ﻫ وأدرك الشيخ المحمود الشيخ عبد الغنى فاستجاز منه أيضاً ومكث فى ديوبند يخدم الحديث والعلم فتخرج عليه أصحاب حديث وعلم أربى عديدهم على ألف حتى نبغ فيهم نابغة المحدث الكبير إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميرى فكان خير مثال لعلوم القدماء وشمائلهم فى قوة الحافظة وشدة الاستحضار والتبحر الواسع والغوص فى المشكلات واستنباط الدقائق مع ورع وزهد وقناعة وحسن هدى وسمت من ملكات سامية لاتجتمع إلا فى أفراد الأمة وأفذاذها وحق فيه ماقيل :

أتزعم أنك جرم صغير * وفيك انطوى العالم الأكبر

أحاول أن أزف للناظرين لمعة من ترجمة هذا الإمام عبقرى الأيام وخصائصه ولله در القائل :

شنف بذكر ذوى الأحبة مسمعا * فبذكرهم تتنزل الرحمات

فبحبهم وبمدحهم وبجاههم * وافى السرور وطابت الأوقات

ترجمة إمام العصر الأستاذ المحدث

محمد أنور الكشميرى الحنفى

هو محمد أنور بن معظم شاه بن الشاه عبد الكبير بن الشاه عبد الخالق بن الشاه محمد أكبر بن الشاه محمد عارف بن الشاه حيدر بن الشاه على بن الشيخ عبد الله بن الشيخ مسعود النرورى الكشميرى رحمهم الله تعالى .

رحل سلف الشيخ مسعود من بغداد إلى « الهند » ونزلوا « ملتان » ، ثم ارتحلوا منها إلى « لاهور » ، ومنها إلى كشمير ، فأصبحت لذريته مستقراً ومقاما .

من الطبيعى أن للبيئة أثرا غير ضئيل فى طبيعة الرجل ، وفى تكوين مزاجه صلاحا وفسادا

ومن الطبيعى أن للبلاد أثرا كبيرا فى طبع رجالها بطابع خاص فى ذوقه وفكرته

ومن الطبيعى أن للأسباب رباطا قويا مع الأمور فى عالم الطبيعة

ومن الطبيعى أن لخالق الطبيعة قدرة فوق الطبيعة ، وأن الطبيعة مقهورة تحت إرادته ومشيئته .

فهذه حقائق واضحة عند أول الطبائع السليمة لامساغ لإنكارها ٠ أرى أنها تلاءمت فى حق من حاولت ترجمته برمتها .

كانت أرومته من بيئة خير وصلاح وتقوى وطهارة ، تسلسل فيهم الإرشاد بطرق أهله من العارفين والأولياء ، من عشرة أصلاب صلبا فصلبا ، فوهبته نفسا مطمئنة ، نقية طاهرة .

وكانت بلدته « كشمير » من أحسن بلاد الشرق الشمالى فى جمال الطبيعة ، من أوديتها النضيرة ومياهها العذبة ، ونسيمها العليـــل ، فكانت روعة الطبيعة ، ومظاهر حسنها الرائع ، متمثلة فى جبالها التى اكتست حللا من ألوان الزهر ، وأصناف الشجر وكأنها رياض ذات وشى دقيق وتحبير فائق تأخذ بالألباب ، وتستولى على القلوب . عنادل تصدح على الأغصان ، ومياه تقطر عن الأحجار فى هدوء وسكون فلا تسأل عن حسنها وجمالها ، فكسته رقة فى الخيال ودقة فى الفكر وغورا فى التفكير وسكونا فى الطبيعة .

ثم تيسرت له أسباب من شوق مفرط ، وذكاء مشرق ، وشيوخ جهابذة ، وتوفيق للجهد الدائب ، والسعى المتواصل .

وسبقت المشيئة الأزلية بأن يكون من أكمل رجال العصر علما وعملا . فأصبح إماما أمة فى عصره

ولد صبيحة السبت سبع وعشرين من شوال عام ١٢٩٢ الف ومائتين واثنين وتسعين من الهجرة ، بقرية «ودوان» على وزن «لبنان» من أعمال (لولاب) فى مقاطعة « كشمير » . تعلم المبادىء على والده ، وعدة كتب ورسائل على بعض علماء بلاده ، ثم سافر فى حدود سنة ١٣٠٧ ﻫ إلى مديرية « هزارة » على حدود « كشمير » فقرأ كتبا من فنون المنطق والفلسفة وغيرهما على جهابذة الفن ، ثم وصل إلى « ديوبند » قرطبة العلوم فى الهند ، فقرأ كتب الحديث ، واستكمل مابقى من العلوم ، وفرغ فى حدود سنة ١٣١٢ ﻫ منها ، فاضلا بارعا ، يتدفق تياره علما وكمالا ، فراح إلى « دهلى » قاعدة بلاد الهند ، ومكث ينشر علمه بدرس وإفادة عده سنين ، حتى بدأ هناك بوجوده معهـــد علمى ، يسمى اليوم « مدرسة أمينية » فنم فضله ، وذاع صيته ، وأضحى وله مزية لاتبارى .

ثم رجع إلى بلده وأسس معهدا دينيا ، سماه « الفيض العام » واشتغل بنشر العلم ، ورأب الصدع ، ثم حج سنة ١٣٢٣ ﻫ ، ومكث هناك أشهرا ولا سيما فى المدينة زادها الله تشريفا ، وطالع كتبا جمة « بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمة الحسينى» و «المكتبة المحمودية» ، وكانت فيهما ذخائر من المخطوطات القيمة ، فانتهز الفرصة لها حتى طفح صدره بعلومهما ، ثم رجع إلى بلاده وأقام

برهة ، ثم حاول الهجرة من بلاده إلى الحرمين ، زادهما الله كرامة ، ووصل إلى « ديوبند » فى حدود سنة ١٣٢٥ ﻫ للقاء شيخه ، شيخ العصر « محمود حسن » رحمه الله تعالى وداعا ، فأشار عليه بالإقامة « بديوبند » ولم يكن يفرط فى امتثال أمره ، فأقام ، وأمره بتدريس صحيح مسلم ، وسنن النسائى ، وابن ماجه ، ثم أراد شيخه رحمه الله تعالى سفر الحج ، فخلفه مقامه وجعله شيخ المعهد وشيخ الحديث فكان يدرس صحيح البخارى وجامع الترمذى وغيرهما ، ففاضت علومه ومزاياه ، إلى أن استقال من منصب درسه فى سنة ١٣٤٥ ﻫ . ورحل فى شهر ذى الحجة سنة ١٣٤٦ ﻫ إلى « دابهيل » فى مديرية « سورت » على بعد نحو ١٥٠ ميلا من عاصمة « بمباى » فظهر بوجوده معهد كبير يسمى اليوم « بالجامعة الإسلامية » وإدارة تأليف تسمى « المجلس العلمى » فاشتغل بالدرس والتأليف بضع سنين ، إلى أن وافاه القدر المبرم ، فقضى نحبه فى ديوبند فى ثلث الليل الآخر ليلة الإثنين ، ثلاث صفر عام اثنين وخمسين من القرن الرابع عشر للهجرة (١٣٥٢ﻫ) رحمه الله ورضى عنه .

قال محقق العصر شيخنا العثمانى : سمعت عن حكيم الأمة مولانا الشيخ أشرف على التهانوى أنه قال : رأيت عن بعض المستشرقين كلمة فى الإمام الغزالى ، إن وجود مثل الغزالى فى الأمة المسلمة دليل عندى على أن الإسلام دين سماوى حق . اه ثم قال الشيخ التهانوى وعندى وجود الشيخ محمد أنور « الكشميرى » من الدلائل على أن الإسلام دين سماوى حق . اه

وقال مفتى الديار الهندية الشيخ محمد كفاية الله الدهلوى ، فى كتاب له إلى بعض معارفه : إن فكرتى وحواسى أضحت معطلة بداهية موت الشيخ محمد أنور ، رحمه الله . كان أمة ، إماما مقداما ، انه لم يمت ، ولكنه مات العلم والعلماء . اه

كان والده شاعرا مجيداً بالفارسية ، وكان عالما فاضلا فى الفرائض والعلوم الرياضية وبعض العلوم الآلية . فأصبح الشيخ رحمه الله شاعرا وفاضلا فى تلك العلوم فى بيته .

وكان علم الفقه وعلم الفتوى فى كشمير مما يتسابق فى حلبة رهانها ، فأصبح الشيخ فقيها مفتيا لايدرك شأوه ولا يشق له غبار ، حتى أفتى ثلاث سنين فيها المفتيين والفقهاء فى الحوادث والنوازل والفتاوى العقيمة ولم يفتقر إلى مراجعة كتاب .

وصل إلى ديوبند ، فأدرك رجالا جمعوا إلى علومهم الناضجة الرسمية علوم العرفاء والأولياء ، وجمعوا إلى دقة المدارك وإصابة الرأى ، رفق القول وصدق اللهجة ، أصحاب هيبة ووقار وأصحاب سنة وورع وزهد وتقوى . فكانوا علماء عرفاء ، ربانيين أصفياء ، فكسته صحبتهم

وإفادتهم علما صحيحا ورأيا صائبا وشغفا باتباع السنة، وبهاء فى المسالك المطرية، وجمالا فى الأخلاق والآداب.

وكانت طبيعته مغرمة بالتوسع فى الاطلاع والتدقيق فى الموضوع، ورزق توفيقا دائبا فلا يسأم ولا يلحقه كلال. فأصبح بحاثا محققا، نظارا متبحرا غواصا فى المشكلات، موفقا لحل الغوامض، لطيف الفكرة، دقيق الاستنباط، سريع الحدس

لا ينفسح المجال لذكر شؤون حياته العلمية، وقد أفردت لها جزءا خاصا حافلا. وذكرت هناك ما فيه مقنع وبصيرة سميته «نفحة العنبر من هدى الشيخ الأنور» وبثثت طرفا من علومه المختصة بالقرآن فى مقدمة «مشكلات القرآن» ويكفى أن أقول: لم يستغن عن علمه، مثل «حكيم الأمة التهانوى» و«محقق العصر العثمانى» بل أكابر شيوخه الذين تلقى العلم عنهم، ولم يستغن عن آرائه الدقيقة فى الفلسفة، مثل «الفيلسوف الدكتور السر محمد إقبال الهندى (1)»، ويكفى ما أثنى على إصابة رأيه، ودقة فكرته، شيخه استاذ العالم «محمود حسن» الديوبندى رحمه الله

أريد الآن كلمات من باب حياته العلمية. ما يختص بالحديث، وما يختص بدراسة صحيح البخارى، وما يختص بأحاديث الأحكام، ومؤلفاته فى الحديث وأسانيده

وحدثتني يا سعد عنها فزدتني   جنونا فزدني من حديثك يا سعد

آدابه العامة فى تدريس الحديث

كان له رحمه الله خصائص فى الدراسة، تستولى على القلوب روعتها، لم نرها فى أحد من بعده.

منها: أنه كان يلخص الكلام فى رجال الحديث إن كان لذكرها حاجة فى الباب، أو فائدة يستحسن ذكرها. وكان لا يطيل الكلام فى الجرح والتعديل حيث كان يقول: ولو أكثر من نقل كلامهم فى الرجال، وما فيه من كثرة القيل والقال، لأنه ليس عندى كبير ميزان فى الاعتدال

---

(1) صدع بالاستفادة عنه فى المحاضرات التى ألقاها فى (مدراس)، وشاهدت ذلك فى لاهور (حين كنت زميلا خادما لامام العصر فى سفره إلى كشمير، سنة ١٣٤٨ هـ عند الاياب عن كشمير. وكان استصحبنى معه) وكان يسأله فى مشكلات القرآن، ودقائق الفلسفة التى ذكرها إمام العصر فى قصيدته «ضرب الخاتم» وسمعت سنة ١٣٤٧ هـ فى ديوبند من المحترم عبد الله جغتاى، من أخص أصحاب الدكتور المرحوم، أن الدكتور إقبال يثنى كثيرا على دقة رأيه فى غوامض الفلسفة ويتمنى أن يشرح إمام العصر نفسه أبياته الغامضة فى «ضرب الخاتم على حدوث العالم»

وبعضهم يسكت عند الوفاق ، ويجرح عند الخلاف . وإذا دعيت نزال . وهذا صنيع لا يشفي ولا يكفى ، وإنما هو سبيل الجدال .

نعم . اعتنيت بتعيينهم ، ومعرفة عينهم ، فيستطيع الناظر من المراجعة والمطالعة ، ويتمكن من تخمير رأيه لا بالمسارعة

ومنها : أنه كان عنى بمنشأ الخلاف بين الأمة ، ولا سيما فى المسائل التى تتكرر على رؤوس الأشهاد ، فكان يذكر فى هذا الصدد أموراً تطمئن بها القلوب .

ومنها : أنه كان يعتنى بنقـــل غرر النقول من كلام القدماء ، والنقول التى تكون بعيدة عن متناول أيدى أهل العلم .

ومنها : أنه كلما ذكر كتابا أو مؤلفا فى صدد النقل ، فكان يكشف عن منزلته فى العلم . وخصائصه قلما يجدها الناظر فى كتب الطبقات والتراجم بغاية من الانصاف . من غير غض عن قدره ، أو إطراء فى شأنه ، ليكون بصيرة للطلبة ، ووسيلة إلى العلم الصحيح .

ومنها : أنه كان عنى بحل المشكلات ، أكثر منه بتقرير الأبحاث ، وتكرير الألفاظ

ومنها : أنه كان يهمه إكثار المادة فى الباب ، دون الإكثار فى بيانها وإيضاحها ، كأنه يضن بعلمه المضنون . ثم إن هـــذا الايجاز فى اللفظ ، والغزارة فى المادة أصبح له دأبا فى تدريسه وتأليفه ، وكان كما قال على رضى الله عنه : ما رأيت بليغا قط إلا وله فى القول إيجاز ، وفى المعانى إطالة . اه حكاه ابن الأثير

ويحكى أن حكيم الأمة الشيخ التهانوى يقول : إن جملة واحدة من كلام الشيخ ربما تحتاج فى شرحها وإيضاحها إلى تأليف رسالة . اه

وكأن رأيه ما كشف عنه ا[illegible] النديم فى الفهرست : النفوس (أطال الله بقاءك) تشرئب إلى النتائج دون المقدمات ، و[illegible]ح إلى الغرض المقصود دون التطويل فى العبارات . اه

ومنها : أنه كان لا يمتنع بذكر ما يختص بالموضوع ، بل ربما كان يذكر أمورا لمناسبة دقيقة بينها وبين الموضوع ، حرصا على بيانها إفادة للطلبة .

ومنها : أنه كان ربما يذكر أشياء وينقدها نقدا علميا ، ويدل الطلبة على منهاج النقد العلمى ، ويضع لهم أساسا لذلك ، ثم يستدرك ذلك (تنبيها لهم) بمزية كلام أهل العلم ، والاحتياط عن الخوض فى شأنهم بما تأبى جلالة قدرهم .

وهذه أمهات خصائصه العامة فى دراسة الحديث .

خصائصه فى تدريس صحيح البخارى

كان رحمه الله تعالى يدرس أولا فى عهد إقامته بديوبند « جامع الترمذى » و « صحيح البخارى » فكان أفرز دراسة جامع الترمذى لتحقيق أحاديث الأحكام ، وتبيين مذاهب الأئمة واستيعاب أدلتها ، وترجيح ما هو الراجح منها ، كما كان هو دأبه ، ولما اقتصر تدريسه فى الآخر على صحيح البخارى ، فكان يعتنى فيه بما كان يعتنى به فى جامع الترمذى ، ما عدا المهمات التى كان يتصدى لبيانها فى الصحيح ، فانتهت خصائص تدريسه لصحيح البخارى إلى أمور :ـ

الأول : أنه كان يستوعب أدلة المذاهب بمالها وما عليها فى أحاديث الأحكام على حسب دأبه الذى ذكرته فى آداب دراسته العامة

الثانى : أنه كان ينتقى غرر النقول من شروح الصحيح ، كأنها ورقة موضوعة بين عينيه ، يذكر ما يشاء ، ويذر ما يشاء .

الثالث : أنه كان يلخص كلام الشارحين ، ويأمر بالمراجعة إن كان هناك بسط فى الموضوع ، ويزيد عليه ما كان عنده من الأبحاث الدقيقة ، والمواضيع المهمة ، مما جمع الله فى صدره المتلاطم بالعلوم والمعارف .

الرابع : أنه كان يتعرض لكثير من مشكلات العلوم ، وكان يذكر فى حلها نفائس مايساوى رحلة حيث يكون الصحيح آخر كتاب ، فى آخر سنة من الفراغ ، على نظام الدراسة فى الهند غالبا ، ولا سيما لمسائل الكلام ، لأن الإمام البخارى أيضا يتعرض لها كثيرا ، ولا سيما فى كتاب التوحيد الموضوع لذلك . فكان يتكلم فيها كمسلك المحققين من قدماء المتكلمين وكان يقول كلام البخارى فى التوحيد على مسلك القدماء . وهؤلاء الشارحون لما استأنسوا بالتوحيد الذى دار بين المتأخرين ، ربما تقصر مداركهم عن مدارك الامام البخارى فيتأولون كلامه بما هو برىء عنه ، اه . ومن أجل ذلك كان يعتنى بأمثال هذه المواضع اعتناء بليغا .

الخامس : أنه كان يضع عن يمينه ويساره كثيرا من كتب الحديث ، ولاسيما من متون الحديث فان كان فيها إشكال فى موضوع يتعلق بالصحيح فكان يفتحها ويقرأها على الطلبة ، ويحل الاشكال أو كانت هناك فائدة تلائم الموضوع فيذكرها بعبارتها . فكأن درس الصحيح كان درسا لسائر الأمهات ، بل ماعداها أيضا .

فهذه مميزات درسه لصحيح البخارى . لاتجد بعضها فى درس غيره . ومن أجل ذلك ، كل من كان ضليعا فى العلوم ، واسع الاطلاع ، حديد الذهن ، قوى الحافظة ، ثاقب الفكر ، كان يقوم

من عنده بحظ وافر ، وبصيرة نافذة . ومن ثم كان درسه منشأ لإخفاق القاصرين ، ومن لم يكن في ذهنه متسعا لأمثال هذه الأبحاث الجليلة .

ميزته في شرح أحاديث الأحكام

كنت قد ذكرت عشر خصائص من آدابه في شرح أحاديث الأحكام في « نفحة العنبر » ولا فسحة في الوقت لذكرها تفصيلا ، وإنما أريد لفت النظر الى جملة منها باختصار مع إيضاح وزيادة .

منها : أنه كان همه في الأحاديث التي اختلفت اتباع أهل المذاهب في معانيها ، أن يقف على غرض الشارع ، فإذا استبان عنده استمسك به ، ولم يحفل بعموم اللفظ ، ولا باختلاف اتباع المذاهب مثاله : ما في « فيض الباري » من ص ٤ الى ص ١١ من الجزء الأول فراجعه وقابله بما ذكره الشارحون حتى يطمئن به قلبك .

ومنها : أنه إذا تعددت طرق الحديث فلم يكن يدير الكلام على طريقة واحدة ، بل كان يجمعها إن أمكن الجمع ، وإلا فيتوخى ماهو أوفق بغرض الشارع أو أقرب إليه. مثاله : ما في «فيض الباري» في المواقيت من الجزء الثاني من شرح قوله صلى الله عليه وسلم : من أدرك ركعة من الصبح الخ . فراجعه ومنها : أنه اذا تجاذبت الأحاديث ، وتضاربت نصوص الشارع ، ولم يتعين غرض الشارع بيقين ، وكان الكل سائغا عنده ، فيحمل اختلاف الأئمة في أمثال هذا على الأولوية ، ولم يكن يزعمه مخالفا للمذهب ولا خروجا عنه ، راجع لمثاله : بحث الترجيع في الأذان ، واختلاف الجهر والاسرار بالتأمين ، ورفع اليدين في غير التحريمة ، من الجزء الثاني من الفيض . وإن تعين غرض الشارع كان هو المحمل الصحيح عنده . راجع ص ٢٩٤ من الجزء الأول في باب وضوء الرجل والمرأة ومسألة جواب الأذان من الجزء الثاني .

ومنها : اذا اختلفت الروايات من صاحب الشريعة ، واختلفت الرواية من الامام أبي حنيفة فكان يحمل كل رواية على كل حديث ، وكان الكل جائزا ، وإن تفاضلت في الرتبة وكان بعضها أولى من بعض . راجع ص ٢٨٨ من الجزء الأول من الفيض ، في مسألة المسح على الرأس .

ومنها : أنه إذا صح حديث ، والرواية المشهورة عن أبي حنيفة كانت مخالفة له ، غير أنه يوجد في الباب رواية عن الإمام . فكان المذهب عنده مادل عليه الحديث ووافقته رواية من الإمام . كالسواك عند القيام إلى الصلاة . فكان يقول : يستحب لمن يثق بعدم خروج الدم من الأسنان فإن ذلك ناقض الوضوء عند الحنفية .

ومنها : أنه إذا تعين غرض الشارع ولم يجد فى الباب رواية عن الإمام توافقه ، بل صادف رواية عن الصاحبين أو أحدهما . فكان هو المذهب الحنفى عنده . مثاله : مسألة الخمر ، فكان يقول : غرض الشارع هو النهى عنها ، سواء كان من العنب أو غيره ، وسواء كان قليلا أو كثيراً وسواء أسكر قليله أو لم يسكر ، وإليه ذهب الجمهور ، وأبو يوسف ، وهو من أصحابه فتعين المصير إليه .

هذا ماتيسر لى بالإجمال ، والغرض منه لفت النظر . وهذا كتابه وأماليه أمامك فراجعه حتى ينبلج كفلق الصبح ماحاولته . والصبح منبلج لعين رائيه . وأريد أن أذيل هذا الموضوع بكلمات من إمام هذه النهضة الدينية الإمام الشاه ولى الله الدهلوى ، ليتضح أن مسلك إمام العصر هو المسلك الأعلى ، والطريقة المثلى ، وإليه ذهب المحققون من الفقهاء المحدثين من أهل المذهب الحنفى .

قال الإمام الشاه ولى الله الدهلوى فى « فيوض الحرمين » ص ٦٢ : ثم كشف لى أنموذج ظهر لى منه كيفية تطبيق السنة بفقه الحنفية من الأخذ بقول أحد الثلاثة ، وتخصيص عموماتهم ، والوقوف على مقاصدهم ، والاقتصار على ما يفهم من لفظ السنة وليس فيه تأويل بعيد ، ولا ضرب بعض الأحاديث ببعض ، ولا رفض لحديث صحيح بقول أحد من الأئمة . . . وهذه الطريقة إن أتمها الله وأكملها ، فهى الكبريت الأحمر والأكسير الأعظم . اه

قلت : وهذه الطريقة التى وضع أساسها الإمام ، قد شرع تكميلها فى عهد نجله الأكبر ، الحجة الشاه عبد العزيز رحمه الله ، ثم زيدت فى عصر الشيخ المحدث مولانا رشيد أحمد الكنكوهى ، وشيدها المحدث الشيخ محمود حسن الديوبندى رحمه الله ، وأكملها إمام العصر صاحب هذه الأمالى رحمه الله .

وقال فى ص ٤٨ : عرفنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن فى المذهب الحنفى طريقة أنيقة هى أوفق الطرق بالسنة المعروفة التى جمعت ونقحت فى زمان البخارى وأصحابه .

وذلك أن يؤخذ من أقوال الثلاثة قول أقربهم بها فى المسألة ، ثم ذلك يتبع اختيارات الفقهاء الذين كانوا من علماء الحديث .

(وفى نسخة مخطوطة فى مكتبة الشيخ عبد الستار الهندى بمكة هنا زيادة : كالحافظ أبى جعفر الطحاوى . قاله الشيخ عبيد الله الديوبندى) .

فرب شيء سكت عنه الثلاثة فى الأصول ، وما تعرضوا لنفيه ، ودلت الأحاديث عليه ، فليس بد من إثباته ، والكل مذهب حنفى اه .

وقال فى ص ١٠٣ : ترا.ى لى أن فى المذهب الحنفى سرا غامضا ثم لم أزل أتحدق فى هذا السر الغامض ، حتى شاهدت أن لهذا المذهب - يومنا هذا - رجحانا على سائر المذاهب بحسب هذا المعنى الدقيق اه .

وراجع ماذكر ، فى كتابه « التفهيمات الإلهية » ج ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ و ١٥٢ و ١٥٣ (طبع المجلس العلمى) .

وقال فى حجة الله البالغة ص ١٥٦ ج ١ (طبع المنيرية) : ومنها أن التخريج على كلام الفقهاء وتتبع لفظ الحديث لكل منهما أصل أصيل فى الدين ، ولم يزل المحققون من العلماء فى كل عصر يأخذون بهما ، فمنهم من يقل من ذا ويكثر من ذاك ، ومنهم من يكثر من ذا ويقل من ذاك . فلا ينبغى أن يهمل أمر واحد منهما كما يفعله عامة الفريقين ، وإنما الحق البحت . أن يطابق أحدهما بالآخر ، وأن يجبر خلل كل بالآخر . اه

وراجع ماقاله فى الحجة ص ١٥٨ الى ص ١٦١ ج ١ و ص ١١ و ١٢ ج ٢ وراجع أيضا ص ٢٠٢ ج ٢ من التفهيمات .

وقال فى ص ٢١٥ ج ١ من التفهيمات : وإن قصرت أفهامكم ، فاستعينوا برأى من مضى من العلماء ماتروه أحق وأصرح وأوفق بالسنة . اه .

وفى رسالتيه « الانصاف » و « عقد الجيد » ما يكفيك أن تقتنع به وفى هذه الإشارات مقنع لطلبة العلم وللبسط مجال غير هذا . والله الموفق .

مؤلفاته فى الحديث

(١) فيض البارى ، على صحيح البخارى ، من أماليه ، فى درس الصحيح .
(٢) العرف الشذى . من جامع الترمذى . من أماليه فى درس جامع الترمذى .
(٣) أماليه على «سنن أبى داود» المطبوع منه جزء واحد ، والباقى لم يطبع .
(٤) أماليه على صحيح مسلم . ضبطها الفاضل الشيخ مناظر أحسن الجيلانى . الأستاذ بالجامعة العثمانية « بحيدر آباد دكن » من أصحابه ، ولم تطبع .
(٥) حاشية على «سنن ابن ماجه» وكانت موجودة برهة طويلة لدى الشيخ السيد محمد إدريس المدرس بالجامعة الإسلامية . لكن اليوم لا يدرى أين ضاعت هى . هذا ما يتعلق بالأمهات الخمس من الست .
(٦) فصل الخطاب ، فى مسألة أم الكتاب .

(۷) خاتمة الخطاب ، فى فاتحة الكتاب .
(۸) نيل الفرقدين ، فى رفع اليدين .
(۹) بسط اليدين ، لنيل الفرقدين .
(۱۰) كشف الستر ، عن مسألة الوتر .
(۱۱) التصريح ، بما تواتر فى نزول المسيح .

وكل هذه المؤلفات طافحة بأبحاث سامية ، لا يستغنى عنها كل من حاول بحثا دقيقا فى الموضوع وما عدا هذه فله حواش على آثار السنن ، للمحدث « النيموى » ولو خرجت حوالاتها لأصبح ذلك كتابا فى عدة أجزاء ، وانتقى من « مسند أحمد » الأحاديث التى يستدل بها أو يستانس بها للحنفية . وله مذكرات قيمة فى كثير من الأبحاث الحديثية ، من مسألة « المثل أو المثلين فى وقت الظهر » وحديث « من أدرك ركعة من الصبح » الخ وفى أحاديث تختص بذى القرنين ، ويأجوج ومأجوج ، وغيرهما مما رآها مشكلا فى موضوعه .

أسانيده فى الحديث

لإمام العصر أسانيد فى الحديث أحببت أن أذكرها بالإجمال مع الإشارة إلى طرقها وإلى الإثبات التى ينتهى إليها سنده ، فإن الإسناد من خصائص هذه الأمة وفضله أظهر من أن يقام عليه دليل . فمن الحتم علينا حفظه وإبقاؤه .

الإسناد الأول : يروى رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث شيخ الهند محمود حسن الديوبندى عن شيخه الحجة العارف محمد قاسم النانوتوى ح وعن شيخه المحدث الفقيه الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى كلاهما عن المحدث الشيخ عبد الغنى المجددى الدهلوى .

ح : ويروى شيخ الهند عاليا عن الشيخ عبد الغنى ، وعن الشيخ أحمد على السهارنفورى ، وعن الشيخ محمد مظهر النانوتوى ، وعن الشيخ عبد الرحمن الفانيفتى . وهؤلاء الأربعة عن الشيخ المحدث محمد إسحاق الدهلوى عن جده لامه المحدث الحجة الشاه عبد العزيز عن والده الإمام الشاه ولى الله الدهلوى .

ح : ويروى الشيخ عبد الغنى عن الشيخ محمد عابد السندى ثم المدنى .

وحصلت لإمام العصر شيخنا إجازة عن المحدث الكنكوهى بالإسناد المذكور سنة ۱۳۱۹ھ تاسع ذى الحجة وأسانيد الشيخ محمود استوعبها الشيخ عبيد الله الديوبندى فى أول كتابه التمهيد لأئمة التجديد «

وأسانيد الشيخ عبد الغني مذكورة في « اليانع الجني » وطبع بالهند مرتين.

وأسانيد الشيخ محمد عابد مذكورة في « حصر الشارد ».

وأسانيد الشاه عبد العزيز في رسالته « العجالة النافعة ». وأسانيد والده الإمام في رسالته «الارشاد إلى مهمات علم الاسناد » وفي القسم الثاني من « الانتباه في سلاسل أولياء الله » وفي « القول الجميل » كلها من مؤلفاته.

وإليك صورة ما كتبه الشيخ محمود حسن الديوبندي إجازة له بيده الشريفة (۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرفنا بجوامع الكلم ، وأمرنا بأن نصلي على سيد ولد آدم سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه ونسلم. رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا وبالقرآن والحديث قدوة وإماما.

أما بعد فيقول المفتقر إلى الله الودود الحقير الصغير المدعو بمحمود تجاوز الله عن ذنوبه وذمائم خصاله ، ووقاه بمنه من شر نفسه وسوء أعماله: إن أخي في الله المولوي « محمدأنور شاه » دخل في هذه المدرسة وفرغ عن جميع الكتب المتداولة في علوم شتى ، وقد قرأ عليّ واستمع عندي « الصحيح » للبخاري ، « والجامع للترمذي « والسنن » لأبي داود السجستاني. والمجلد الثاني من « الهداية » إلى كتاب العارية رضي الله تعالى عنهم أجمعين وأفاض علينا من بركاتهم إلى يوم الدين.

فأحسبه والله سبحانه حسيبه أهلا للعلوم ، قد أعطى فهما ثاقبا ، ورأيا صائبا ، طبيعة ذكية ، وأخلاقا رضية ، فأجيزه كما أجازني مشائخي الكرام أن يرويها عني بشرط الضبط والتيقظ والاتقان والتثبت وبشرط استقامة العقائد والأعمال على طريقة الصحابة والتابعين ، وحسن التأدب بحضرة المحدثين والمجتهدين ، وأوصيه كما أوصى نفسي بتقوى الله تعالى واتباع السنة والتجنب عن حطام الدنيا وأهل البدعة ، والاشتغال بالعلوم السنية الدينية. وأسأل الله الكريم لي وله أن يوفقنا لما يحب ويرضى ويجعل آخرتنا خيرا من الأولى. وصلى الله تعالى على نبيه وحبيبه وعلى آله وأصحابه أجمعين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. العبد . . . .

وهذه صورة ما أجازه الفقيه المحدث الكنكوهي رحمه الله تعالى

---

(۱) صادفت هذه الورقة في مذكرات إمام العصر غير أنه ضاعت موضع توقيع الشيخ محمود وتاريخها وبعض جوانبها بأكل الدودة. نعم كونها عقيب الفراغ في حدود سنة ١٣١٤ هـ معلوم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد سيد الأنبياء والمرسلين وآله وأصحابه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين ، أما بعد فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الصمد الفقير الأحقر المدعو برشيد أحمد الأنصارى نسبا والجنجوهى (الكنكوهى) موطنا تجاوز الله تعالى عن زلله ومعائبه ورضى عنه وعن مشائخه : إن المولوى محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميرى قد قرأ على من أثق به الأمهات الست المشهورة عند المحدثين المحتوية للصحاح والحسان من أحاديث الرسول السيد الأمين الصحيحين للشيخين والجامع المسند للترمذى والسنن لأبى داود السجستانى والسنن للنسائى والسنن لابن ماجه القزوينى رضى الله عنهم أجمعين وأفاض علينا من بركاتهم وجمعنا معهم يوم الدين . وأنا أجيزه أن يرويها على شرط الضبط والإتقان فى الألفاظ والمعانى ، والتيقظ والتثبت فى المقاصد والمبانى وبشرط استقامة العقائد والأعمال على طريقة الصحابة والتابعين وحسن التأدب بحضرة العلماء المحدثين والمجتهدين . وأوصيه بتقوى الله تعالى والاعتصام بسنة سيد المرسلين وبالاجتناب عن البدع المخترعة فى الدين والتبعد عن صحبة المبتدعين ، وبالاشتغال باشاعة العلوم السنية الدينية والاحتراز عن التدنس برذائل الفلسفة وحطام الدنيا الدنية وأسأل الله لى وله أن يوفقنا لما يحب ويرضى وأن يجعل آخرتنا خيرا من الأولى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ؛ والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه الكريم وآله وصحبه وأتباعه ناصرى طريقه القويم فقط حررته تاسع ذى الحجة من الشهر المنتظم فى سنة ألف وثلاثمائة وتسع عشرة من الهجرة على صاحبها ألوف الصلوات والتسليمات والتحية اه

إنما نقلت الاجازتين بلفظهما لينجلى فى هذه المرآة ما يترقرق فى خلال سطورها من مسلك مشائخنا الديوبنديين من عدم الإفراط والتفريط فى الأمر والحرص على اتباع السنة والنفرة عن البدع المحدثة فى الدين وما عدا ذلك ما لا يخفى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

الإسناد الثانى : يروى رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث محمد إسحق الكشميرى المتوفى فى حدود سنة ١٣٢٠ ھ فى المدينة المنورة ، عن الشيخ السيد نعمان عن والده الشيخ السيد محمود الآلوسى مفتى بغداد وعالمها صاحب روح المعانى وأسانيده مذكورة فى ثبته ولم يطبع وذكرها فى كتابه « غرائب الاغتراب ونزهة الألباب » باجمال وهو مطبوع سنة ١٣٢٧ — ھ ببغداد ويشير هناك إلى نيف وسبعين ثبتا لمشائخه الأثبات . فراجعه .

ويروى رحمه الله تعالى بهذا السند عن شيخه محمد إسحق سائر كتب الصحاح وعدة مسلسلات

وأحاديث جنية وما قرأه خاصة عليه من كتب الحديث من « صحيح مسلم » كله وسنن ابن ماجه كله وسنن النسائى إلا بعضا من آخره وموطأ مالك إلا قدراً من آخره ورسالة سعيد بن سنبل وما عدا ذلك من الكتب الدينية .

الاسناد الثالث : يروى رحمه الله تعالى عن الشيخ حسين بن الشيخ محمد الجسر الطرابلسى الشامى صاحب « الرسالة الحميدية » وغيرها . حصلت له الاجازة عنه سنة ١٣٢٣ ﻫ بالمدينة المنورة زادها الله كرامة وهو يروى عن الشيخ عبد القادر الدجانى اليافى عن والده الشيخ محمد الجسر وشيخ والده الشيخ محمد بن حسن الكتبى المتوفى سنة ١٢٨٠ ﻫ كلاهما عن الأمير الكبير أبى عبد الله محمد بن محمد المالكى المتوفى سنة ١٢٣٢ ﻫ وعن الشيخ الفقيه المحدث السيد أحمد الطحطاوى التوقادى الحنفى المتوفى سنة ١٢٣١ ﻫ

وكذا يروى عن الشيخ حسين الجسر بسنده إلى الشيخ محمد أمين المدعو بابن عابدين الشامى الحنفى المتوفى سنة ١٢٥٢ ﻫ — وأسانيد الشيخ محمد الأمير فى ثبته المعروف وطبع بمصر سنة ١٣٤٥ ﻫ وأسانيد السيد الطحطاوى فى ثبته الخاص ولم يطبع وأسانيد الشيخ ابن عابدين فى ثبته المعروف « عقود اللآلى فى الأسانيد العوالى » وقد طبع بمصر

وهذه صورة إجازة الشيخ حسين الجسر مانصه [١]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد فقد أجزت أخانا فى الله الفاضل الشيخ محمد أنور بن المولوى معظم شاه الكشميرى بسند الأستاذ الشيخ محمد الأمير المصرى وبسند الشيخ أحمد الطحطاوى المصرى المجاز بهما من سيدنا الشيخ عبد القادر أبى رباح الدجانى اليافى المجاز بهما من المرحوم والدى الشيخ محمد الجسر ومن شيخ والدى المرحوم الشيخ محمد الكتبى وهو قبل منى ذلك . وأوصيه بتقوى الله وبحفظ شرف العلم وبالدعاء لى بالخير كما أجزته بحديث الأولية بالرحمة وهو ماروى عنه عليه الصلاة والسلام من قوله الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء .

كتبه الفقير إليه تعالى حسين الجسر الطرابلسى عفى عنه

---

(١) وليفهم هذا السند بالتفصيل الذى ذكرته ولم يكن واضحا ترتيبه فاستمدت من الأستاذ الشيخ الكوثرى طال بقاؤه فأفاد ماذكرته وعلم منه أنه لم يتلق من والده فلعله مات وهو صغير حيث تراه يروى عن والده بواسطة الشيخ عبد القادر الدجانى .

هذا ما تيسر لى من ذكر أسانيده بما اطلعت عليه ويحتاج تفصيلها وجمعها إلى مجلد ضخم فإنها تحتوى على أسانيد الهند ، والحرمين ، والشام ، ومصر ، وبغداد ، من الحنفية والشافعية والمالكية وإن وفقت إلى جمعها لأفردت لها جزءا والله الموفق وقد ذكرت مصادرها ومراجعها بما وقفت عليه ليكون أصحابه على بصيرة من الأمر . هذا ماحاولته فى هذه الفسحة من ذكر نبذة من ترجمة إمام العصر صاحب «فيض البارى» والموضوع يقتضى فراغا من الوقت ونشاطا من الفكر والطبع وإذا كان طرف من حياته موضوع بحث فالمجال واسع جدا . ولابد أن يعود الباحث وإن أجهد نفسه متمثلا بما قيل

مدحتك جهدى بالذى أنت أهله فقصر عما صالح فيك من جهدى
فما كل ما فيـــه من الخير قلتـه ولا كل مافيه يقول الذى بعدى

تبصرة وذكرى

إن الله سبحانه اصطفى كتابه العزيز فجعله مهيمنا على الكتب وإمامالها ، فلا جرم أن يوعد بحفظه عن كل تبديل وتحريف ووفق لصفوة عباده للقيام باعباء خدمته من كل ناحية ، حتى لايخلو عصر من الناهضين بخدمته حفظا وتفسيراً مايبلغ عديدهم إلى التواتر المخبر طبقة بعد طبقة فى بلاد شتى ، فضلا عن تواتر الطبقات بدرسه وتلاوته ، وفضلا عن تواتر الطبقات بكونه تنزيلا من حكيم حميد لم يسبق معشار هذه الخدمة والعناية البالغة بآية من آيات الكتب السابقة فضلا عن جميعها ، حتى يحكى أنه بلغ عدد التفاسير المؤلفة إلى مائتى ألف تفسير ، وترى فيها مايجاوز عن مائة مجلد غير قليل ولا غرو فانه «تنزيل من حكيم حميد» والامة خير أمة أخرجت للناس .

ثم وهب مزية لكتاب من كتب خلقه فجعله على ألسنة عباده أصح الكتب بعد كتاب الله وهو «الجامع الصحيح» لأمير المؤمنين فى الحديث وطبيبه فى علله «أبى عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى» وبلغه إلى ذروة المجد والسناء كالشمس فى كبد السماء . وانتهض أكابر أعيان المذاهب الأربعة لشرحه والتعليق عليه وتلخيصه واختصاره وترتيبه وأطرافه وشرح تراجمه وترجمة رجاله وبيان غريبه ووصل مرسله وتعليقه وإبراز فوائده فقها وحديثا وبلاغة وغيرها مما لا مجال لذكره وقصارى القول إنه لم تعتن الأمة بكتاب بعد كتاب الله اعتنائها بصحيح البخارى بل قال إمام العصر شيخنا رحمه الله ليس فى التفاسير المطبوعة بمثابة «فتح البارى على صحيح البخارى» بيد أن الله قد خص كل عظيم من عظماء الأمة بخصائص فى شرحه لا تلفى فى غيره . فهذا الامام البحاثة الغواص والنظار المحنك المحدث الجليل إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميرى الذى شاممت نفحة من ترجمته قد اعتنى بصحيح

البخاري درساً وإملاء وخوضاً وإمعانا ما لم يعتن بما عداه : فطالعه قبل الشروع فى تدريسه ثلاث عشرة مرة من أوله إلى آخره مطالعة بحث وفحص وتحقيق ، وطالع شروحه المطبوعة من الفتح والعمدة والإرشاد وغيرها من المطبوعة والمخطوطة ما تيسر له فى ديار الهند والحجاز ، وكان العمدة والفتح كأنهما صفحة بين عينيه ثم وفق لتدريسه ما يربو على عشرين مرة دراسة إمعان وتدقيق ، حتى أجهد نفسه شطر عمره فى العكوف عليه تحقيقا وبحثا ، وكأنه خلق لذلك فهل ترى يساهمه فى ذلك أحد أو يساجله ؟ كلا كل ميسر لما خلق له ، فكان من دأبه فى التدريس أن يأتى بتحقيقات رصينة وأبحاث متينة وكان أكبر عنايته بافصاح مالم يذكره الشارحون كما أسلفته فى آدابه فإن كان دين شرحه قضاه الحافظ ابن حجر فقد وفى دين تدريسه إمام العصر .

وكان كثير من الطلبة فى كل عام يضبطون مايلقيه إمام العصر ويحتطب كل بحبله حسب مقدرته ، فقام من بينهم من قرأ عليه أو سمع نحو خمس مرات ووفق للاستفادة منه مالم يوفق غيره وتيسر له من طول الصحبة وكثرة الملازمة مالم يتيسر لأحد غيره من أفاضل تلامذته وأصحابه صاحب الفضيلة العالم الفاضل الذكى مولانا بدر العالم الميرتهى فرتب ماضبطه وجمع ما سمعه وحاول أن يحرر ويصور فوفق فى كثير من المواضع إلى ذلك نعم لايمكن أن يدعى أنه عصم عن الخطأ فيما جمعه ولا أن يدعى أنه جمع جميع ماكان يلقيه إمام العصر بنقيره وقطميره من مشكلات العلوم وتراجم الرجال ، والفوائد المختلفة والنظريات العميقة ولم يغادر كلمة إلا أحصاها . ولا أن يدعى إصابته ، فى تنقيح جميع ماوصل إليه من الشيخ وتحريره وتفصيله ، ولا أن يدعى إصابة المرمى فى فهم جميع ماسمعه ووعاه أوضبط قلمه وأحصاه ، ولا أن يدعى أنه استوعب محاسن التأليف والجمع والترصيف . كيف : وأنا أدرى أنه لم ينتهز فرصة لترصين العمل وإحكامه وأدرى أنه لم ينتهض بأعباء المراجعة فى كل بحث إلى الأصول وأدرى أنه لم يلتزم سرد الأحاديث ومباحث الكتب التى أحيل عليها بعبارتها ؛ فإن ذلك أمر خطير يستدعى فراغا من الوقت وبرهة خالية أزيد مما صرف فيها وسعه ، ولو كان ذلك لكان العمل أحكم ، وفائدته أكمل وأعم ؛ غير أنى أقول أنه حاز قصب السبق من بين أصحاب الشيخ فى أداء ماوصل إليه علمه وفهمه ولم يقصر فى التحرير والإيضاح حسب مقدرته والاعتناء باحساسات الشيخ الناضجة بعد طول التدرب والتفكير واستمرى له أخلاف فكره وأنضى فيه ركائب نظره وقلمه فالذى أخرجه إلينا نظراً إلى المجموع له مزية لاتجدها فى ماعداه من أمالى إمام العصر التى ضبطها أصحابه فنشكر عارضته وعرضته ونقدر معاناته فى التفصيل والترتيب . ثم إنه لم يقتنع بما عنده بل استفاد كثيراً من الأمالى التى ضبطها صديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد القدير الكاملفورى

وصديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد العزيز الكاملفورى دام فضلهما وكنت قد وقفت لمطالعته برمته إلا أبحاثا من أواخره فى الجامعة الاسلامية ، والآن لأجل إشراف المجلس العلمى (بدابهيل سورت بالهند) على طبعه فوض إلى الاشراف على الأصول ، وقد انتهى طبع الجزء الأول وطالعته قبل الطبع مطالعة بحث وتحقيق ، فنظرا الى طول عهدى بمزاولة هذا المجموع ، ونظرا إلى ماشنفت أذنى بأكثر ماكان الشيخ يلقيه على الطلبة أوكان يمليه على الأشهاد ، يسوغ لى أن أنقده نقداً علمياً إجماليا بأنه وقع تقصير فى أمور كان الاعتناء بها أعنى وأهم من الأمور التى عنى بها من جمع النقول فى الحاشية من الكتب التى سهل حصولها لكل أحد وإن كان ذلك لايخلو عن فائدة ولا سيما لمن لم يتيسر له هذه الكتب ؛ فإن الأعنى جمع علوم الشيخ وإنفاد الوسع فى تقديمها للعلماء ناصعة الجبين لتطمئن بها قلوبهم ويحس ذلك من استفاد من منهاج دراسة الشيخ على بصيرة وسنحت لنا فى أثناء الاشتغال بها أمور أتعبتنا وكلفتنا بما لم تتسع له ظروفنا ، ولم أقتصر فى خدمة ترجع إلى فى تحسين محياه بما تسنى لى فى مثل هذه الظروف فلم نقصر ولا نقصر فيما بعد إلا أن الأسف على أن ضيق المجال لا يسمح لنا بما تصبو إليه نفوسنا ، وقد أشار إلى ذلك كله فضيلة الجامع نفسه واعترف به أوضح مما قلت فإذن لا حاجة إلى التطويل فى هذا الباب . وربما يحس بعض المستأنسين بالأساليب العصرية والخطة الحديثة فى التعبيرات خفاء فى المقصود فى مواضع ، وعدم وفاء العبارة بأداء الغرض ، أو سقما فى الكلمات ، فليكن أمام الناظر : أن العبارة ليست من كلام الشيخ بل هى تعريب لما ألقاه الشيخ باللغة الأردية وترجمت منها إلى العربية فليعذر الجامع بعدم مساعدته القلم فى هذه المواضع — ومع هذا فأمثال هذه المواضع فى كثير من الأبحاث يقال فيها : درر وجواهر قد قدمت لأهل المعرفة فى صحاف من خزف أو خشب فعسى أن يقدرها من يعرفها فيغتنمها ويحرم عنها من لا يعرفها فيعرض عنها فان فاته حسن الألفاظ فى مواضع فلا يفوته حسن المعانى ، وكفى هذا القدر تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونرجو الله سبحانه أن يوفقه وإيانا لخدمة علوم الشيخ إمام العصر رحمه الله تعالى أكثر من هذا وأعلى إنه سميع مجيب

هذا آخر ماحاولت إيراده فى هذه التقدمة لكتاب « فيض البارى » لم يكن فى الوقت فسحة غير أن رغبة صديقنا المحترم الفاضل الأستاذ السيد احمد رضا البجنورى مدير المجلس العلمى قد حثنى على ذلك . وصلى الله على صفوة البرية رحمة للعالمين محمد وآله وصحبه أجمعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

كتبه الأحقر محمد يوسف بن السيد محمد زكريا بن السيد مزمل شاه بن السيد مير أحمد شاه البنورى نزيل « القاهرة » عفا الله عنه وعافاه ، ووفقه لما يحبه ويرضاه .

يوم الخميس ٢٥ جمادى الأخرى سنة ١٣٥٧ — هـ ٢٨ أغسطس سنة ١٩٣٨ — م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

هذه مقدمة أفرزت فيها ما كان إمام العصر يذكره فى مبادىء درس صحيح البخارى وأضفت بعض أشياء فى تضاعيفها .

نبذة من ترجمة المصنف رحمه الله تعالى

هو أبو عبد الله محمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفى وبردزبة بالفارسية الزراع عند أهل بخارى وكان بردزبة فارسيا على دين قومه ثم أسلم ولده المغيرة على يد اليمان الجعفى والى بخارى فنسب إليه نسبة ولاء عملا بمذهب الإمام الهمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فإنه يقول إن من أسلم على يده شخص كان ولاؤه له وإنما قيل له الجعفى لذلك .

قال البخارى ألهمت حفظ الحديث وأنا فى الكتاب قيل له كم أتى عليك إذ ذاك فقال عشر سنين أو أقل ثم خرجت من الكتاب فجعلت أختلف إلى الداخلى وغيره فقال يوما فيما كان يقرأ للناس «سفيان عن أبى الزبير عن إبراهيم» فقلت إن أبا الزبير لم يرو عن ابراهيم فانتهرنى فقلت له ارجع إلى الأصل إن كان عندك فدخل فنظر فيـــه ثم رجع فقال كيف هو ياغلام فقال هو الزبير وهو ابن عدى عن إبراهيم فأخذ القلم وأصلح كتابه وقال لى صدقت وكان البخارى إذ ذاك ابن إحدى عشرة سنة فلما طعن من سنه فى ست عشرة سنة حفظ كتاب ابن المبارك ووكيع وبعد ذلك بسنتين صنف كتاب قضايا الصحابة والتابعين ثم صنف التاريخ فى المدينة عند قبر النبى صلى الله عليه وسلم قال حاشد بن إسمعيل كان البخارى يختلف معنا إلى مشايخ البصرة وهو غلام فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام فلمناه بعد ستة عشر يوما فقال قد أكثرتم على فأعرضوا على ما كتبتم فأخرجناه فزاد على خمسة عشر ألف حديث فقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه وقال عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى قد رأيت بالحرمين والحجاز والشام والعراق فما رأيت أجمع من محمد بن إسمعيل وقال هو أعلمنا وأفقهنا وأكثرنا طلبا وسئل الدارمى عن حديث وقيل له إن

البخاری صححه فقال محمد بن إسمعيل أبصر منى وهو أكيس خلق الله ، عقل عن الله ماأمر به ونهى عنه من كتابه وعلى لسان نبيه إذا قرأ محمد القرآن شغل قلبه وبصره وسمعه وتفكر فى أمثاله وعرف حلاله من حرامه وقال له مسلم أشهد أنه ليس فى الدنيا مثلك قيل إنه قدم بغداد فسمع به أصحاب الحديث فاجتمعوا وأرادوا امتحان حفظه فعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر وإسناد هذا المتن لمتن آخر ودفعوها إلى عشر أنفس بكل رجل عشرة أحاديث وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخارى ففعلوا حتى فرغوا كلهم من إلقاء تلك الأحاديث المقلوبة والبخارى لايزيدهم على «لاأعرفه» فلما علم أنهم قدفرغوا التفت إلى الأول فقال أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا وحديثك الثانى كذا وصوابه كذا والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة فرد كل متن إلى إسناده وكل إسناد إلى متنه وفعل بالآخرين مثل ذلك قال الحافظ رحمه الله تعالى ماالعجب من رده الخطأ إلى الصواب فإنه كان حافظا بل العجب من حفظه للخطأ على ترتيب ماألقوه عليه من مرة واحدة وقد جمع البعض تاريخ ولادته ومدة حياته ووفاته فى البيتين .

كان البخارى حافظا ومحدثا   جمع الصحيح مكمل التحرير
ميلاده صدق ومدة عمره   فيها حميد وانقضى فى نور

وأجل تصانيفه مطلقا وأنفعها للطالب مغرباً ومشرقاً وأجلها قدراً وأشهرها ذكراً هو هذا « الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه» ومراده من الحديث قوله ﷺ ومن السنن فعله ومن الأيام مغازيه ﷺ جريا على اللغة وإن كان الاصطلاح فى الحديث والسنن على خلاف ذلك والمصنف رحمه الله تعالى لم يضع فى كتابه حديثا إلا اغتسل عنده وصلى ركعتين وعنه أنه صنفه من ستمائة ألف حديث فى ست عشرة سنة وعنه أنه صنفه فى المسجد الحرام ولم يدخل فيه حديثا حتى استخار الله وصلى ركعتين وتيقن بصحته .

ذكر شرط المصنف رحمه الله تعالى

وأما شرطه فقال الحازمى إنه لم يثبت شرط عن إمام على لسانه وإنما استفيد من صنيعهم فى مصنفاتهم وسبر كتبهم ثم الرواة على خمسة أنحاء

الأول كثير الضبط والإتقان وكثير الملازمة لشيوخهم
والثانى كثير الضبط وقليل الملازمة
والثالث بالعكس

والرابع قليل الضبط وقليل الملازمة

والخامس قليل الضبط وقليل الملازمة مع غوائل الجرح سوى ذلك

فالبخاري يستوعب الأول وينتخب الثاني ويترك البواقي بالكلية ومسلم يستوعب الأول والثاني وينتخب الثالث ويترك البواقي والرابع يأخذ عنهم أبوداود والخامس يأخذ عنهم الترمذي رحمه الله تعالى والمراد منه التنزل إلى هؤلاء عند الاعواز في الباب فالبخاري لا يتنزل عن الثاني وأبو داود عن الرابع والترمذي يتنزل إلى الخامس أيضا لا أنهم يأخذون عنهم فقط ولا يخرجون عن غيرهم فإنه مغلطة نشأت من قلة الفهم وفرط الوهم

ثم اعلم أن البخاري شرط اللقاء أيضاً للاتصال واكتفى مسلم بالمعاصرة فإن روى أحد عن أحد مع عدم المعاصرة واللقاء يكون رواية منقطعة عندهما وإن روى مع تحقق اللقاء والمعاصرة يكون مقبولة عندهما نعم إن روى من معاصره الذي لم يثبت لقاءه ففيه الخلاف قبله مسلم والجمهور ورده البخاري وكنت أرى زمناً أن البخاري إنما يحكم باللقاء أو عدمه بعد ثبوته عنده من خارج ثم اطلعت بعد ذلك على أن حكمه هذا لا يكون لنقل عنده على ذلك وإنما يحكم لإسناد يصرح به فإني رأيت أن الترمذي سأله عن رجل هل سمع من فلان قال نعم وساق إسناداً دالا على سماعه ففهمت منه أنه لم يكن عنده نقل من خارج على ذلك فحكمت أن أمر السماع يدور عنده على التصريح بالسماع في إسناد فإذا ثبت السماع عنده في موضع يحكم به في سائر المواضع قال ابن حزم رحمه الله تعالى إن البخاري إذا أنكر السماع لا يقول إن فلانا لم يسمع من فلان بل يقول لم يثبت سماع فلان من فلان والناس لا يميزون بينهما فيحكون عنه أنه قائل بعدم سماعه منه مع أنه ينكر الثبوت عنده دون السماع في نفس الأمر وهذا يدلك ثانيا على أن أمر السماع عنده لا يبنى على ثبوته من خارج جزئياً وإنما يحكم به نظراً إلى الأسانيد .

وكيفما كان شرطه هذا إنما هو للصحيح في كتابه خاصة لا للصحيح مطلقاً فلا يخرج حديثا في صحيحه إلا بعد ثبوت السماع فيه على النحو الذي بيناه وإن كان صحيحاً في نفسه عنده أيضا فمخالفته للجماهير ليس في نفس تعريف الصحيح بل هو شرط التزم به للصحيح في كتابه فهذا تشديد منه على نفسه في هذا الكتاب فقط ولكل ذي همة وعزم أن يشدد على نفسه بما شاء لا مساغ لأحد للطعن فيه ذق هذا فاسترح عما يختلج في الصدور والله تعالى ولي الأمور

وما قيل إن شرطه أن يكون للصحابي راويان فصاعدا ثم يكون للتابعي راويان ثقتان وهكذا فمنتقض قال الحافظ الحازمي رحمه الله تعالى هذا الذي قاله الحاكم قول من لم يمعن في خبايا الصحيح

ولواستقرأه لوجد جملة من الكتاب ناقضة دعواه أقول قول الحاكم هذا أكثرى لا كلى ولعله أراد منه أن يصير الراوى معروفاً فلو روى واحد جليل القدر لكفى أيضاً وههنا سؤال وجواب طوينا عنه كشحا لقلة الجدوى .

تحقيق كون الحديث على شرطه

قال جماعة : معنى كون الحديث على شرطه أن رواته موصوفون بصفات رواة البخارى وليس هذا بمشهور ولا ريب أن دركه عسير جداً . وقال المتأخرون معناه أن رواته رواة البخارى أى بما وقع فى كتابه متفرقاً . قال الحافظ الزيلعى رحمه الله تعالى وفيه نظر فإن هذا القدر لا يكفى لكون الحديث على شرطه لأن البخارى لا ينظر إلى ثقة الراوى فقط بل إلى ملازمته لشيخ روى عنه أيضاً ويمكن أن يكون الراوى ثقة فى نفسه ومن رجاله ومع هذا لا يكون ملازماً لهذا الشيخ الذى يروى عنه فحينئذ كيف ينبغى أن يحكم عليه مطلقاً أنه على شرطه ، ثم ثقة الراوى وضعفه قد يكون فى نفسه وقد يكون بالنسبة إلى شيخ معين فيكون ثقة فى نفسه وضعيفاً فى هذا الشيخ مثل سفيان ثقة فى نفسه وضعيف فى الزهرى لأنه لما كتب عنه أحاديث ورجع اشتد الريح فى الطريق وطارت بأوراقه فكتبها عن حفظه أقول ينبغى أن يوسع الأمر من ذلك فإن هذا التضييق إنما يناسب شأنه وعلمه وعندى يحكم عليه أنه على شرطه مالم توجد فيه علة فى خصوص هذا المقام من أهل الشأن فى هذا الفن ، ولا يلتفت إلى هذه الاحتمالات ليتوفر ذخيرة الحديث ولا يفقد كثير من الأحكام كما وقع على مذهب من ردّ الأحاديث المرسلة فإنه يلزم منه أن يضيع حصة كثيرة من الدين فاعلمه . وعلى هذا ينبغى أن يحكم على حديث من كان له إمام الخ أنه على شرط الشيخين كما حكم به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وأصاب لكنه نسبه إلى المسند لأحمد بن منيع . وقال الحافظ إنى لم أجده فيه فلم أزل مضطربا فيه حتى رأيت من قلم الحافظ أن الأجزاء الكثيرة من هذا المسند غائبة فاطمأننت وسكنت إلى نفسى ، ومن الغرائب فى هذا المقام قول الذهبى فى المستدرك للحاكم أنه لا يحل لأحد أن يعمل عليه قبل المراجعة إلى تلخيصه مع أن الحاكم متفق عليه فى حفظه وإتقانه ، وقال بعضهم إنه ليس فيه حديث صحيح وتوهم بعضهم أن فيه إلحاقاً من الروافض ، والأمر الذى هو بين الأمرين ماصرح به الذهبى أن نصفه صحاح وحسان ، والمائتان أو أزيد منه مما لا ينبغى عليه العمل والباقى يشتمل على الضعاف والموضوعات أيضا .

أقول : ولا أدرى ما وقع للحافظ الحاكم وأى أمر دعاه إلى وضع الموضوعات فى كتابه

وكيف ساغ له ذلك وقد اعتذر عنه الناس وذكروا فى التفصى عنه وجوها لاترجع إلى كثير طائل .

ثم اعلم أنى أرى فيه أحاديث فى أسانيدها رجال البخارى من أعلاها ، والوضاعون والكذابون من طرف آخر ومع ذلك يحكم عليه الحاكم أنه على شرطه ، ثم ظهر لى أن حكمه هذا ينسحب على قطعة دون قطعة فكأنه اصطلاح جديد منه وإلا فالظاهر أن يحكم باعتبار مجموع الإسناد لا باعتبار طرف منه .

ذكر نسخ البخارى

واعلم أن البخارى رحمه الله تعالى صنف كتابه فى ست عشرة سنة وخرجه من ستمائة ألف حديث وقد سمعه منه تسعون ألف رجل وعلق عليه ثلاث وخمسون شرحاً واثنان وعشرون مستخرجاً ،وأشهر المستخرجات للاسماعيلى وقدرأيت خطبته فى أعلى ذروة الفصاحة والبلاغة ورأيت مقولة لرافضى قال من أراد العربية كفى له القرآن وكتاب البخارى والهداية قلت لاريب أنه حق . وعندى ابن الأثير وصاحب مقامات البديع من البلغاء أما الحريرى فلا . نقل أن مقاماته لما طارت إلى الآفاق دعاه بعض الخلفاء العباسيين وأمره أن ينشأ مضموناً وكان إذا كتب شيئاً أو تكلم فى أمر نتف لحيته فلم يقدر عليه وانقلب خائباً فلما بلغ خبره إلى بعض أدباء العصر قال دعوه فإنه رجل مقاماتى (يعنى وقائع نكار)

ونسخه تسعة عشر أحداها لكريمة بنت أحمد وهى امرأة محدثة وثلاثة من صاحب النسخ حنفيون ابراهيم بن معقل النسفى وهو تلميذ البخارى بلاواسطة ، وحماد بن شاكر ، والحافظ شمس الدين الصغانى كان أصله من خراسان رحل إلى بلدة لاهور وأقام بها ثم رحل إلى بغداد وتوفى هناك .كان من علماء القرن السابع ومن مصنفاته المحكم واللباب ، والقاموس مأخوذ منهما . وأولاها بالاعتبار عندى نسخة الصغانى لأنه يقول إنه نقلها من النسخة التى قرئت على المصنف رحمه الله تعالى لكن الحافظ رحمه الله تعالى لايرى فيها مزية ويعامل معها مايعامل مع سائر النسخ وأما الآن فينبغى أن يعتمد على نسخة القسطلانى لأنه اعتمد على نسخة الحافظ شرف الدين اليونينى جهبذة زمانه وحافظ أوانه لأن السلطان أراد مرة أن يعرب البخارى وجمع له أفاضل عصره فجاء اليونينى فصحح متون الأحاديث ، وابن مالك صاحب الألفية فأعربها . قال القسطلانى فوجدت النصف الأول من نسخة اليونينى فاعتمدت عليها فى شرحى ولم أجد النصف الآخر حتى وجدته أيضاً بعد ثلاثين سنة فاعتمدت عليها فى النصف الآخر . ثم اعلم أنه قد يتغير المراد باختلاف النسخ

ولعل وجهه أن الناس لما أخذوا عن المصنف رحمه الله تعالى أخذوا أصل الحديث وجعلوا الخصوصيات هدراً وحسبوه كالواجب المخير فردوها كيفما رأوا والله تعالى أعلم .

ذكر شروح البخارى مع بيان خصائصها

فمن شروح الحنفية شرح للحافظ قطب الدين الحلبي وشرح للحافظ علاء الدين المغلطائى وشرح للحافظ العينى والموجود فى أيدينا هو الأخير فقط ومن أحسن شروح الشافعية فتح البارى لحافظ الدنيا المشهور بابن حجر العسقلانى وكأن شرحى العينى والحافظ صارا مسندين لمن شرحه بعدهما كالخير الجارى الملا محمد يعقوب وكالقسطلانى ثم شرح الحافظ أفضل الشروح باعتبار صنعة الحديث والاعتبار وحسن التقرير واتساق النظم وبيان المراد . وأما شرح العينى فأحسنها الألفاظ شرحاً وأتمها تفسيراً وأكثرها لنقول الكبار جمعاً لكنه منتشر ليس فى اتساق النظم كالحافظ رضى الله عنه وسمعت من حضرة الشيخ رضى الله عنه هذا فى الأجزاء الأول منه ولعله قال رحمه الله إلى الثالث أو الرابع - وشرح الحافظ رضى الله عنه مقدم على شرح العينى ، وفى التذكرة أن الحافظ رضى الله عنه لما أتم شرحه صنع للناس مأدبة ودعى إليها السلطان أيضاً وحضر فيها ثمانون من مشاهير العلماء ثم قرأ عليهم مقدمة الفتح وهى فى مجلد من أولها إلى آخرها . وهذا الشرح قد بلغ إلى العينى بإجازة مصنفه فلما رأى تعقباته على الحنفية تعقب فى شرحه على الحافظ فى غير واحد من المواضع ، فلما بلغ شرحه إلى الحافظ رضى الله عنه صنف لجوابه كتاباً آخر سماه انتقاض الاعتراض — وقد رأيت نسخة خطية — فجمع فيه جميع اعتراضات العينى رضى الله عنه وأجاب عن بعضها وترك الجواب بعضها بياضاً فدل على تحيره فى جوابه وحيثما أراد الجواب لم يشدد فى الكلام . ولا ريب أنه قد أجاب عن بعضها جوابا شافيا إلا أن الحافظ رضى الله عنه لم يتأخر إلى إتمامه حتى ضرب عليه بالرحيل . وهناك شروح أخر كلها كالعيال لهذين الشرحين - وذكر فى كشف الظنون شروحا لم نجد لها ذكرا فى أحد من الشروح ولا وجدنا نقلا عنها فى شرح والله تعالى أعلم

احاديث البخارى

قال الحافظ فى المقدمة : إن العدد الذى ذكره النووى لأحاديث البخارى ليس بصواب ثم ذكر ما هو الصواب (١) عنده تفصيلا وتصدى مولانا أحمد على السهارنفورى رضى الله عنه - فشى

(١) قال العلامة محمد هاشم بن عبد الغفور السندهي فى رسالة جمعها فى أطراف أحاديث البخاري سماها

البخاری — إلى صورة التوفيق بينهما وهو عندي من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله . فإن الحافظ رد بنفسه على النووي رضى الله عنه فكيف يمكن أن لا يكون بينهما خلاف ثم إن العدد الذى

حياة القارى بأطراف صحيح البخارى - (الفائدة الأولى) فى بيان ما ذكروا فى عدد ما فى صحيح البخارى من الأحاديث مكررة أو بلا تكرار - (أما مع التكرار) فقال الحافظ ابن حجر العسقلانى إنى قد عددتها فبلغت بالمكرر سوى المعلقات والمتابعات سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعين حديثا - قال وجملة ما فيه من التعاليق ألف وثلاثمائة وأحد وأربعون وأكثرها مخرج فى أصول متونه والذى لم يخرجه مائة وستون ، قال وفيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلاثمائة وأربعة وثمانون انتهى -

وأما بدون التكرار فقد قال ابن الصلاح ثم النووى ، إن أحاديثه أى الموصولة سوى المعلقات والمتابعات بدون تكرارا أربعة آلاف لكن قال الحافظ ابن حجر إنى عددتها فما بلغت العدد الذى ذكره ابن الصلاح والنووى ولا قاربته بل بلغت —بدون المكرر — ألفين وخمسمائة وثلاثة عشر هكذا قال فى شرحه على البخارى لكن قال فى مقدمة الفتح أن ما وقع فى صحيح البخارى من الأحاديث الموصولة بدون تكرار ألفا حديث وأربعمائة وستون حديثا ومن المتون المعلقة المرفوعة التى لم يصلها فى موضع آخر من الجامع المذكور مائة وتسعة وخمسون حديثا لجميع ذلك ألفا حديث وستمائة وثلاثة وعشرون حديثا انتهى ما فى مقدمة الفتح قلت فحصل أن فى عدد الأحاديث الموصولة الغير المكررة ثلاثة أقوال : أحدها ما ذكره ابن الصلاح والنووى ، وثانيها ما ذكره الحافظ ابن حجر فى فتح البارى ، وثالثها ما ذكره الحافظ فى مقدمة الفتح والذى يظهر من التفصيل الآتى أن الصحيح ما فى مقدمة الفتح وهو تعالى أعلم اه

قلت : كانت الرسالة المذكورة خطية وكانت قطعة منها عند الفاضل محمد يوسف الكاملفورى مصحح الزيلعى نقلها من مكتبة بير جهندط من ناحية السند - ثم أقول إنى راجعت الفتح فوجدت أن فى النسخة المذكورة أيضاً سهواً ، ولعله من الناسخ فان عدد المتابعات فى الفصل العاشر من مقدمة الفتح ثلاثمائة وأربعة وأربعون حديثا وفى رسالة السندهى ثلاثمائة وأربعة وثمانون وبينهما تفاوت لا يخفى - قال الحافظ فجميع ما فى الكتاب على هذا بالمكرر تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثا - وهذا العدد لا يحصل على ما فى نسخة السندهى فتبين أن فى نسخته سهواً من الناسخ والله تعالى أعلم .

وليعلم أن الحافظ رحمه الله تعالى تعرض الى عدد ما فى البخارى من الموصولات والمعلقات مكررة أو غير مكررة فى موضعين : الأول فى المقدمة ، والثانى فى خاتمة المجلد الثالث عشر ص ٣١٩ وقد وقع التعارض بين الموضعين فى عددها بحذف المكررات كما نبه عليه السندهى . والصواب كما فى المقدمة وما فى شرحه فهو سهو من الناسخ وهذا الذى نقله القسطلانى فى شرحه فاعتمد بما فى مقدمة الفتح وذلك لأنه عدد فى المقدمة حديثا حديثا وذكر فى آخر شرحه العدد جملة فهو سهو من الناسخ قطعاً - ولم أجد فى القسطلانى على هذا السهو تنبيهاً فهو من سبقة قلبى ولعل الشيخ رحمه الله تعالى قال إن هذا السهو يظهر من اعتماد القسطلانى على ما فى المقدمة دون ما فى الشرح فتحرف إلى ما ذكر والله تعالى أعلم بالصواب

ذكره الحافظ رضى الله عنه فيه أيضا سهو لكنه من الكتاب نبه عليه القسطلانى وهو تلميذ للحافظ رضى الله عنه فعددناها فوجدناه كذلك . ثم إن القسطلانى لعله أخذ عن الشيخ ابن الهمام رضى الله عنه أيضاً وكان الشيخ ابن الهمام والشيخ بدر الدين العينى والحافظ ابن حجر — رضى الله عنهم — فى عصر واحد وكان الناس يذهبون لأخذ الحديث إلى الحافظ رضى الله عنه ولأخذ الفقه والأصول إلى ابن الهمام رضى الله عنه ولعل ابن الهمام رضى الله عنه لم تكن له إجازة عن الحافظ رضى الله عنه بالمشافهة نعم يستفاد من ذكره بلفظ الشيخ أن تكون له إجازة منه كتابة

ذكر تراجمه وكشف رموزها

واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى سباق غايات وصاحب آيات فى وضع التراجم لم يسبق به أحد من المتقدمين ولم يستطع أن يحاكيه أحـــد من المتأخرين فكان هو الفاتح لذلك الباب وصار هو الخاتم . وضع فى كل ترجمة آيات تناسبها وربما استقصاها مما يتعلق من هذا الباب . نبه على مسائل الفروع وطرق استنباطها من الحديث مع الإيماء إلى مختاراته وعلم مظان أبواب الفقه فى القرآن ، بل أقامها منه ودل على طرق التأنيس من القرآن وبه يتضح ربط الفقه والحديث والقرآن بعضه مع بعض ومن رفعة اجتهاده ودقته فى الاجتهاديات وبسطها فى التراجم . قيل إن فقه البخارى فى تراجمه فكان فى تراجم المصنف علوم متفرقة من الفقه وأصوله والكلام ، أومأ إليها بغاية إيجاز واختصار : قل من يهتدى إليها وذلك لمعان منها أنه لا يريد أن يتكلم بشىء من لفظه فربما يترجم بلفظ الحديث ثم يتلو آثاراً يريد بها التنبيه على رجحانه إلى جانب فإذا ضاق عليه الأمر زاد لفظاً أو لفظين ، وقد ينقل آثاراً متعارضة تنبيها على موضع الخلاف وعدم بته بجانب فإذا لم يتكلم من جانبه بحرف وأراد أن يدل عليه من ألفاظ الحديث وقطعات الآثار عز تحصيل مراده لا محالة فلم يدرك إلى الآن ماذا مراده إلا على سبيل الحزر والتخمين ولذا تجدهم يختلفون فى تحقيق مراده ويعرقون فيه جبينهم ثم لا ينكشف الأمر على جليته . ثم إن المصنف رحمه الله العلام لما شدد فى شروط الأحاديث حتى أغمض عما حسبوه حسناً بل صحيحاً أيضاً قلت ذخيرة الحديث فى كتابه ، ثم لما أراد أن يتمسك منها على جملة أبواب الفقه اضطر إلى التكرار والتوسع فى وجوه الاستدلال وذلك من كمال براعته ، ومن لا دراية له بغوامضه ولا ذوق له من علومه يتعجب من حججه ولا يدرى أن التوسع فيــه من أجل تضيقه على نفسه فى مادة الأحاديث ، فيستدل من الإيماءات ويكتفى بالإيماضات ، ومن العجائب أنه مع كثرة قياساته شدد الكلام فيمن قال بالقياس والسر فيه عندى أنه يعمل بتنقيح المناط وهو غير القياس كما ستعرف الفرق بينهما من وجوه إن شاء الله تعالى . ومن غرائبه أنه إذا اختار جانباً يهدر جانباً آخر حتى لا يذكر له دليلا وإن كان

حديثه على شرطه وفى كتابه ولكنه لا يخرجه فى هذا الباب بل يخرجه فى غيره استشهاداً منه على مسألة أخرى تكون مختارة عنده بخلاف الترمذى وأبى داود فإنهما يضعان الأبواب للجانبين وكذا يذكران المتمسك لكل من الفريقين . ومن دأب المصنف رحمه الله أنه يأتى بالآثار فى التراجم بعضها بصيغة المعروف وبعضها بصيغة المجهول والمشهور فيه أنه يأتى بالمعروف فيما كان محققا وبالمجهول فيما كان ممرضا يحتاج إلى نقد قال الحافظ رحمه الله فى المعروف أن الحال فيه إلى المعلق عنه يكون مستقيماً جزماً لكن يبقى النظر دائراً فيمن أبرز من رجال ذلك الحديث ثم قال وتبين بعد الاستقراء أن الحال فيه على أنحاء فمنه ما يلتحق بشرطه ومنه مالا يلتحق بشرطه أما ما يلتحق بشرطه فالسبب فى كونه لم يوصل أمور ذكرها الشارحون وأما مالا يلتحق بشرطه فمنه حسن أى لذاته و منه ضعيف لكن لا من جهة قدح فى رجاله بل لانقطاع يسير فى إسناده أقول ومن ههنا علم أن علة الانقطاع عند البخارى أيضاً يسيرة ولا يتأتى منه السقوط ولذا لا يمرضه بل يأتى بصيغة المعروف وأما فى الممرض فقال إنه لا يستفاد منه الصحة إلى المعلق عنه لكن فيه ما هو صحيح وفيه ماليس بصحيح فالأول لم يوجد فيه ماهو على شرطه إلا فى مواضع يسيرة جداً ووجدناه لا يستعمل ذلك إلى حيث يورد ذلك المعلق بالمعنى هذا إذا أورده مسنداً فى موضع آخر من كتابه وإنما يورده بصيغة التمريض فى المعلق ولا يجزم به لأنه رواه بالمعنى وأما إذا لم يورده فى موضع آخر مما أورده بهذه الصيغة فمنه ما هو صحيح إلا أنه ليس على شرطه ومنه ماهو حسن أى لغيره ومنه ماهو ضعيف فرد إلا أن العمل على موافقته ومنه ماهو ضعيف فرد لا جابر له وهذا الأخير قليل فى هذا الكتاب وحيث يقع ذلك فيه يتعقبه المصنف رحمه الله تعالى بالتضعيف بخلاف ماقبله فالبخارى رحمه الله تعالى اعتنى بهاتين الصيغتين فى صحيحه فيقول فى الترجمة الواحدة بعض كلامه بتمريض وبعضه بجزم مراعيا ماذكرنا وبهذا تبين أن ما اشتهر فى إتيانه بصيغة التمريض من الوجه ليس بصحيح فإنه يأتى بصيغة التمريض فيما يكون صحيحا عنده أيضاً وإنما لا يجزم به لأنه رواه بالمعنى لا الضعف فى الإسناد

ومن دأبه أنه قد يذكر فى الباب قطعة حديث مرفوع بعينها إفادة لحكم مع أنها تكون ضعيفة فى الخارج لأن ما تستفاد منها المسألة تكون بتة وإنما يكون الوهن فى إسنادها وطريقها فيذكرها بصيغة التمريض ثم يستدل عليها بحديث على شرطه فاقدر قدر المصنف رحمه الله تعالى وجلالته حيث لا يتكلم من عند نفسه بكلام فيما يسوغ له الكلام فما يريد أن يذكره من الاستنباطات والمسائل واختيار البعض وترك البعض يذكر فيها ويشير إليها ويستدل عليها بما يتحير فيه العقول ويعجز عنه الفحول . ومن دأبه أنه قد يخرج حديثاً ويضع عليه باباً بدون ترجمة وقد يضع باباً مع ترجمة ولا يذكر لها حديثاً وأحسن الأجوبة فى الأول أنه فيما يكون كالفصل من السابق أقول وحينئذ يلزم أن يكون مناسباً للسابق ليصح كونه فصلا وإلا فلا يجرى فيه هذا الجواب وقال

مولانا وشيخنا رحمه الله تعالى أنه يكون تمريناً للناظرين أن يترجموا عليها من عند أنفسهم بعد الإمعان في معنى الحديث، وقيل في الثاني إنه فيما لم يجد لها حديثاً على شرطه أقول وقد يريد بيان مسألة بدون إفادة الدليل كبعض أجزاء الترجمة وسيأتي بعض تفصيله

ومن دأبه أنه يضع في التراجم التعليقات والآثار والضعاف من الأحاديث المرفوعة بضعف يسير وكثيراً ما يخرج المتابعات بعد الفراغ عن المرفوع تعليقاً فتعليقاته على نحوين منها ما يخرج في الترجمة ومنها ما يتابع به المرفوع، ثم صنيعه في متابعاته على خلاف صنيع مسلم والطحاوي فإنهما يخرجان الإسناد من أوله إلى آخره مع التنبيه على زيادة لفظه أو نقصانه ولا يخرجان المتن بتمامه والنسائي يخرج مفصلا متنا وسندا وهذا أنفع جداً وأما أبو داود فيكتفي على الحوالة فقط ومن دأبه أنه قد يذكر في الترجمة مسائل مختلفة ربما لا تكون من باب واحد فتكلف هناك بعضهم بإرجاع كلها إلى باب واحد وإبداء قدر مشترك بينها مع أن المصنف رحمه الله تعالى يذكرها لكونها من ملحقات الباب لا يريد منها كونها متسقة أصلا فلا تتعب نفسك في مثل هذه المواضع فإنه مضيق جعلنا لك منه مخرجا ومثاله في صفحة ۲۹ باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان وكان عطاء لا يرى به بأساً أن يتخذ منه الخيوط والحبال وسور الكلاب وممرها في المسجد الخ وهذا كما ترى الأولى من مسائل المياه أو اتخاذ الحبل والخيوط والثانية مسألة الأسآر فهذه ليست من مسائل المياه فإن السؤر عام سواء اختلط مع الماء أو الطعام أو غيرهما يتنجس ما وقع فيه عند من يرى سؤر الكلب نجسا ويبقى طاهراً عند من لا يراه نجساً فاضطرب الشارحون فيه وأرادوا إرجاع كل منهما إلى قدر مشترك وتجشموا لذلك وعندي لا بأس في ذكر مسائل مختلفة منتشرة في ترجمة واحدة بعد أن تكون مناسبة ولو بوجه

ثم إن دل عليه دليل فيما يأتي من المرفوع يكون مترجماً له وإلا فهو مترجم به كما قرره الحافظ رحمه الله تعالى كما سيأتي وقد يفعله المصنف على ماسميته إنجازاً أي أن المسئلة وإن كانت من غير هذا الباب لكنها لما كانت مستنبطة من الحديث الذي أخرجه نبه عليه ليفرغ من تلك المسئلة قبل أوانها لكونها قد جاء استدلاله فلم ينتظر لبابها وفرغ عنها ههنا . ومن دأبه أنه قد يزيد لفظاً من جانبه يريد به تعميم الحديث عن مورده وله فيها رموز أخرى ستعرفها في تقريرنا هذا إن شاء الله تعالى ومن دأبه تكرير الحديث في أبواب متفرقة باعتبار المناسبات بخلاف مسلم فإنه يخرج الحديث مرة في باب واحد بجميع طرقه وتغاير ألفاظه وصنعة الاعتبار يوجد في مسلم أزيد من البخاري فإنه يجمع جميع طرق الحديث في بابه ويأتي أولا بالطريق الذي يصل إلى راو ثم يأتي بالآخر يصل إلى قرينه ثم وثم ويقول عند ذكر المتن نحوه ومثله ويتضح منه المتابعة أي اتضاح قال النووي رحمه الله تعالى لم يقصد البخاري رحمه الله تعالى في كتابه إخراج المسانيد فقط بل أراد التنبيه على المسائل أيضاً فلزمه أن يخرجها

مكرراً فى الأبواب وقلما يورد حديثاً فى موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد ، فمن أراد أن يأخذ حديثاً بريئاً عن العلل فليأخذه عن البخارى ، ومن أراد أن يطلع على الفرق برواية اللفظ والمعنى فليأخذه عن مسلم فإنه اهتم لهذا المهم

إضافات على الافاضات

ملتقطة من الفتح

ومن دأبه أنه قد يذكر الترجمة بلفظ المترجم له أو ببعضه أو بمعناه ، وقد يأتى من ذلك مايكون فى لفظ الترجمة احتمال لأكثر من معنى واحد فيعين أحد الاحتمالين بما يذكره تحتها من الحديث وقد يوجد عكس ذلك بأن يكون الاحتمال فى الحديث والتعيين فى الترجمة والترجمة ، ههنا بيان لتأويل ذلك الحديث وأكثر مايفعل ذلك إذا لم يجد حديثاً على شرطه فى الباب ظاهر المعنى فى المقصد الذى يترجم به وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الأذهان فى إظهار مضمره واستخراج خبيئه وكثيراً مايفعل هذا الأخير حيث يذكر الحديث المفسر لذلك فى موضع آخر متقدماً أو متأخراً ، فكأنه يحيل عليه ويومىء بالرمز والإشارة اليه . ومن دأبه أنه قد يترجم بلفظ الاستفهام كقوله هل يكون كذا أو من قال كذا وذلك حيث لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين وغرضه بيان هل ثبت ذلك الحكم أو لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده أنه محتمل لهما وربما كان أحد الاحتمالين أظهر وغرضه أن يبقى للناظر مجالا ، وينبه أن هناك مجالا أو تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد أن فيه إجمالا أو يكون المدرك مختلفاً فى الاستدلال . ومن دأبه أنه كثيراً مايترجم بأمر ظاهر قليل الجدوى لكنه إذا حققه المتأمل أجدى كقوله . « باب قول الرجل ماصلينا » فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك . ومن دأبه أنه يترجم بأمر يختص ببعض الوقائع لا يظهر له فى بادىء الرأى وجه كقوله « باب استياك الإمام بحضرة الرعية » فان الاستياك قد يظن أنه من أفعال المهنة فلعل أن يظن أن إخفاءه أولى فلما وقع فى الحديث أنه صلى الله عليه وسلم استاك بحضرة الناس دل على أنه من باب التطييب نبه على ذلك ابن دقيق العيد ؟ قال الحافظ رحمه الله ولم أر هذا فى البخارى فكأنه ذكره على سبيل المثال ، وقد ذكرنا أن من دأبه تكرير الحديث قال النووى رحمه الله وقلما يورد حديثا فى موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد وإنما يورده من طريق أخرى لمعان منها أنه يخرج الحديث عن صحابى ثم يورده عن صحابى آخر والمقصود منه أن يخرج الحديث عن حد الغرابة ، وكذلك يفعل فى أهل الطبقة الثانية والثالثة وهلم جراً إلى مشائخه ، ومنها أنه صحح أحاديث على هذه القاعدة يشتمل كل حديث منها على معان متغايرة فيورده فى كل باب من طريق غير الطريق الأول ، ومنها أحاديث يرويها بعض

الرواة تامة وبعضهم مختصرة فيرويها كما جاءت ليزيل الشبهة عن ناقلها ، ومنها أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتمل معنى آخر فيورده بطرقه إذا صحت على شرطه ويفرد لكل لفظ بابا مفردا ، ومنها أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال ورجح عنده الوصل فاعتمده وأورد الإرسال منبهاً على أنه لا تأثير له عنده فى الموصول ، ومنها أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلا فى الاسناد ونقصه بعضهم فيوردها على الوجهين حيث يصح عنده أن الراوى سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ثم لقى آخر فحدثه به فكان يرويه على الوجهين ، ومنها أنه ربما أتى حديثا عنعنه راويه فيورده من طريق آخر مصرحا فيها بالسماع على ماعرف من طريقه فى اشتراط ثبوت اللقاء من المعنعن وأما تقطيعه للحديث فى الأبواب تارة واقتصاره على بعضه أخرى فلأنه إن كان المتن قصيراً أو مرتبطا بعضه ببعض وقد اشتمل على حكمين فصاعدا فإنه يعيده بحسب ذلك مراعيا عدم إخلائه من فائدة جليلة حديثية وهى إيراده له من شيخ سوى الشيخ الذى أخرجه عنه قبل ذلك ، فيستفاد بذلك كثرة الطرق لذلك الحديث وربما ضاق عليه فخرج الحديث حيث لا يكون له إلا طريق واحد فيتصرف حينئذ فيه فى مواضع موصولا وفى آخر معلقا وتارة تاما وأخرى مقتصرا على طرفه الذى يحتاج اليه فى ذلك الباب فان كان المتن مشتملا على جمل متعددة لا تعلق لأحداها بالأخرى فإنه يخرج كل جملة منها فى باب مستقل فرارا من التطويل وربما نشط فساقه بتمامه فقد اتضح أنه لا يعيد إلا لفائدة وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض وبالجملة تراجمه حيرت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار ونعم ماقيل

أعيا فحول العلم حل رموزها ‌ ‌ ‌ ‌ أبداه فى الأبواب والأسرار

الكلام على المترجم له وبه

والتنبيه على ما وقع للحافظ من الاختلاف فيه

قال الحافظ فى المقدمة ماحاصله أن جميع مافى الترجمة من الآيات والآثار وغيرها فهو مترجم به لأنه جيء به فى الترجمة وعقدت الترجمة به فهو مترجم به ومابعدها من الأحاديث المرفوعة فهو مترجم له لأنه أوردت الترجمة لأجله ولسببه ثم ذكر الحافظ رحمه الله تعالى فى مقام آخر كلاما يخالفه يسيراً ويدل على أن نفس أجزاء الترجمة قد تكون بعضها مترجمة بها وبعضها مترجمة لها كما فى ص ۱۱۰ باب يهوى بالتكبير حين يسجد . وقال نافع كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبته ثم أخرج البخارى حديثا يناسب الجزء الأول فقط ولم يخرج للثانى حديثا قال الحافظ واستشكل إيراد هذا الأثر فى هذه الترجمة لأنه لا مناسبة له من الهوى بالتكبير ثم نقل جوابا عن ابن المنير رحمه الله تعالى ولم يرتض به وأجاب من عنده نفسه وقال والذى يظهر أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لا مترجم له فجعل كما ترى قوله يهوى بالتكبير الخ مترجما له وقوله قال نافع مترجما به مع أن كله مترجم به على الاصطلاح الاول وأراد

بالمترجم له ههنا مايذكر له دليل فى ما بعد وبالمترجم به مالا يوجد له دليل وإنما الغرض من ذكر تلك الأجزاء الاطلاع عليها فقط لكونها مناسبة للباب أو ضرورية فى أنفسها بخلاف الأجزاء التى جعلت مترجما لها فإن المقصود من ذكرها الإيذان بإثباتها وإيراد الدليل عليها وهذا اصطلاح آخر منه وكان الأليق الطرد على اصطلاح واحد فى جميع الشرح لئلا يتشتت البال ولعله رام منه التفصى عن العويصات عند بيان المناسبة بين الأبواب والمرفوعات فإنه قد يوجد فى الترجمة مالا يناسبه الحديث المرفوع فيشكل بيان المناسبة ويحتاج إلى إبداء التأويلات . وحينئذ حاصل جوابه أن الأجزاء التى لا يناسبها الحديث ليست مترجمة لها ليطلب لها دليل فى المرفوع وإنما ذكرت تبعا فلا حاجة إلى تجشم التكلفات ـ (يقول الجامع) لايخفى على العلماء ذوى الألباب أن المصنف العلامة لم يفصح بنفسه بعاداته فى جامعه ولا فى الخارج وإنما ذكر العلماء ماذكروا من عاداته بعد السبر حدسا منهم لاغير فكل يقول حسب فهمه واشتغاله بكتابه فإن الرجل وفطنته والرجل وذكائه فلا ينبغى لأحد النزاع فيه من الشيخ رحمه الله تعالى فإن كانت قريحته تسمح بما ذكرنا من عاداته فليقبله وإلا فسوف يقبله اه

القول الفصل فى أن خبر الصحيحين يفيد القطع

اختلفوا فى أن أحاديث الصحيحين هل تفيد القطع أم لا فالجمهور إلى أنها لا تفيد القطع وذهب الحافظ رضى الله عنه إلى أنها تفيد القطع وإليه جنح شمس الأئمة السرخسى رضى الله عنه من الحنفية والحافظ ابن تيمية من الحنابلة والشيخ عمرو بن الصلاح رضى الله عنه وهؤلاء وإن كانوا أقل عدداً إلا أن رأيهم هو الرأى وقد سبق فى المثل السائر :

تعيرنا أنا قليـل عديدنا　　فقلت لها إن الكرام قليل

ثم صرح الحافظ رضى الله عنه أن إفادتها القطع نظرى كإعجاز القرآن فإنه معجز قطعاً إلا أنه نظرى لا يتبين إلا لمن كان له يد فى علوم العربية عن آخرها ولذا قيل لم يدر إعجاز القرآن إلا الأعرجان فإن قيل إن فيهما اخباراً آحاداً وقد تقرر فى الأصول أنها لا تفيد غير الظن قلت لاضير فإن هذا باعتبار الأصل وذاك بعد احتفاف القرائن واعتضاد الطرق فلا يحصل القطع إلا لأصحاب الفن الذين يسر لهم الله سبحانه التمييز بين الفضة والقضة ورزقهم علماً من أحوال الرواة والجرح والتعديل فإنهم إذا مروا على حديث وتتبعوا طرقه وفتشوا رجاله وعلموا حال إسناده يحصل لهم القطع وإن لم يحصل لمن لم يكن له بصر ولا بصيرة . ومن ههنا تبين أن إفادة القطع ليست من جهة إطباق الأمة على اخبارهما بل من جهة ما قلنا من أن النظر فى أحوال الرواة وثقتهم وضبطهم وعدالتهم وجلالتهم قد يفضى إلى الجزم بخبرهم للمعائن العانى والمتبصر المعانى

والسر فيه أنهم اعتبروا فى تقسيم الخبر القرون الثلاثة المشهودة لها بالخير فقط . فالتواطؤ وغيره إنما يعتبر فيها لا فيما بعدها لأن كثيراً من أخبار الآحاد قد اشتهرت فيما بعدها فلا عبرة باشتهارها لأن ماهو ظنى فى الأصل لا ينقلب قاطعاً بالاشتهار فيما بعد ، فإطباق الأمة على خبرهما لا يصلح دليلا على إفادة القطع لكونها آحاداً فى الأصل نعم يمكن أن يفيد القطع بالنظر إلى حال الإسناد وأحوال الرجال وهذا جهة أخرى ألا ترى أن الواحد جليل القدر إذا أخبرك بأمر فنظرت إلى حاله وثقته وعلمه ودينه أيقنت بخبره كفلق الصبح ولا يبقى فى نفسك قلق واضطراب وكفاك عن جماعة فإن واحداً قد يزن جماعة بل يرجحهم والآخر قد يكون كريشة طائر لا يوازى جناح بعوضة وإن إبراهيم كان أمة قانتاً ومن أمته من يجىء يوم القيامة أمة وحده

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

فهذا تفاوت واختلاف بين الناس لخبر الواحد مثل الأول يفوق على خبر الذين ليسوا بمثابته قطعا ويقيناً إلا أن تلك الإفادة تكون لمن له معرفة فى نقد الرجال وصنعة الحـــديث وبمثله أجابوا بما كان يرد على أهل قباء حيث استداروا إلى الكعبة فى صلواتهم بخبر الواحد مع أن قبلتهم كانت ثابتة بالقاطع فلم يكن التحول عنها جائزاً لهم إلا بالقاطع ولم يوجد غير خبر الواحد . وحاصل الجواب أنه كان عندهم خبر من قبـــل أن النبى صلى الله عليه وسلم يحب أن يوجـــه إلى البيت وأنه يقلب وجهه فى السماء طمعاً فى الوحى وأن ربه سيسارع إلى ما يرضاه حتى إذا جاءهم ممن وثقوا به واحتف خبره بالقرائن أذعنوا به وعلموا أن ربه ولاه وحصل لهم اليقين لأن الخبر بعد تلك الاحتفافات صار يفيد اليقين بعد ما كان ظنياً من أصله ونعم ما قال بعض من العلماء أن أكثر الآحاد كان مفيداً للعلم فى عهده ﷺ ولما كان هذا أمراً لا يسع إنكاره لأحد جعل الحافظ هذا النزاع راجعا إلى النزاع اللفظى فلم يبق فى نفس إفادة القطع خلاف ولا شقاق وإنما هو فى أن تلك الإفادة بديهية أو نظرية فمن ذهب إلى أنها تفيد القطع أراد به النظرى ومن أنكرها أراد به الضرورى هذا فإنه تحقيق حقيق بالقبول ومن حاد عنه فقد عدل عن المسلك القويم .

فإن قيل وفيهما أحاديث شك فيها الراوى بنفسه وتردد فيها فكيف سبيل العلم بها ؟ قلت هذا الوهم لم يوجد فى نفس الحديث الذى هو مدار المسئلة وإنما وجد فى الأمور الزائدة التى ليست لها دخلا فى الحكم كتعيين اسم الراوى أو القصة ونحوهما فلا يضر فى إفادة القطع . وبعد اللتيا والتى ان أخبار الصحيحين لا تخلو عن إفادة القطع إلا فى موضع يمنع عنه مانع كأن أخرجه المصنف حديثا ثم لم يبوب على جزء من أجزائه فلا يكون مفيداً للقطع فى هذا الجزء لأن عدم تبويبه على هذا الجزء أورث فيه شبهة والقطع كان من جهة القرائن وهذا قرينة على خلافه فيتخلف عنه القطع فى هذا

الجزء خاصة أما أن لايفيد القطع فى جزء من أجزائه ويخلو عنه الخبر بتمامه فلا ، ومثاله حديث الركعتين بعد الوتر قاعداً قد ثبت باسناد صحيح قولا وفعلا وإن زعم الشيخ النووى رحمه الله أن قيد القعود فيه اتفاقى ، وظن مالك أنه يخالف قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا فترك العمل به ولكنه معتبر عندى ولا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم أيضا كما سيجىء تقريره فى موضعه إن شاء الله تعالى . والبخارى أخرج هذا الحديث وترجم على سائر أجزائه ولم يترجم على هذا الجزء فقط وهكذا صنع فى حديث الاشتراط فى الحج فلم يخرجه فى كتاب الحج بل أخرجه فى كتاب النكاح لمسئلة أخرى فالظن بجلالة المصنف رحمه الله أنه لا يفعله جزافا بل لغرض وهو أنه إذا يريد أن لايختار مسئلة يخرج حديثها تارة ثم يترجم على سائر أجزائه ولا يترجم على هذه المسئلة إشارة إلى أنها غير مختارة عنده فكأنها لا تستنبط منه وأخرى لايخرجه فى بابه أصلا بل يخرجه فى باب آخر يناسبه باعتبار الجزء الآخر إيماء إلى أنه ليس غافلا عن هذا الحديث إلا أن هذه المسألة عنده ضعيفة فلا يحب أن ينتقل إليها ذهن ذاهن فكأنه يذهل عنها و يتغافل ولا يذكر أن لها حديثاً فى الذخيرة وإذا جاء أوان ذكر المسألة الأخرى تذكر وأخرج هذا الحديث بعينه وترجم على الجزء الآخر الذى أراد أن يستنبط منه مسألة مختارة عنده وصنيعه هذا كثير فى كتابه فاعلمه

فخبر الواحد لايكون مفيداً للقطع فى هذا الجزء عندى نعم لايخلو عن إفادة القطع وهذا ما أوردنا من قولنا إن خبر الصحيحين يفيد القطع والله تعالى أعلم

تحقيق فى معنى الزيادة بالخبر بما خلت عنه الزبر والأسفار

واعلم أن النص إذا جاء ساكتا عن شيء وجاء الخبر يثبته فهل تجوز تلك الزيادة وتزاد به على القاطع فما ذكره ساداتنا العظام رحمهم الله تعالى أنها لاتجوز لأنها فى معنى النسخ وهو لايجوز من خبر الواحد ومن أجل تلك المقالة شنع عليهم بعض المحدثين حتى أن أبا عمرو عدها من أحد وجهى النكارة عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى والآخر منهما قوله بعدم جزئية الأعمال للإيمان فإنهم فهموا أن إمامنا الهمام لا يبالى بخبر النبى صلى الله عليه وسلم مبالاة ولا يهم بالأعمال هماً وهذا كما ترى يبنى على صورة التعبير فقط كما ستعرف تكرمه وشمائله فى كتاب الايمان إن شاء الله تعالى فلذا غيرت عنوانهم من السلب إلى الإيجاب وكم من مواضع فعلت فيها مثل صنيعى فى هذا المقام غيرت العنوان وأبقيت المسألة على حالها فإنى أجد كثيرا من اعتراضاتهم علينا من هذا القبيل فإذا غير العنوان اندفعت وطاحت وهذا كما قيل : والحق قد يعتريه سوء تعبير

وبعض الاعتراضات تبنى على سوء الفهم وفرط التعصب وهذا أيضاً من باب : —

وكم من عائب قولا صحيحاً ❁ وآفته من الفهم السقيم

فأقول مغيرا كلامهم إن خبر الواحد تجوز منه الزيادة لكن فى مرتبة الظن فلا يزاد به على القاطع ركنا أو شرطاً فما ثبت من القاطع يكون ركنا أو شرطاً وماثبت من الخبر يكون واجبا أو مستحبا حسبما اقتضاه المقام وليس هذا من باب التغيير فى المسألة بل من باب التصرف فى التعبير فإن الزيادة عندهم فى مرتبة الركنية والشرطية هى التى تسمى زيادة اصطلاحا وأما فى مرتبة الوجوب والاستحباب فلا يسمونها زيادة فحينئذ معنى قولهم لاتجوز الزيادة أى فى مرتبة الركنية والشرطية ومعنى قولى تجوز الزيادة أى فى مرتبة الوجوب فلا خلاف ولا شقاق نعم عباراتنا شتى وحسنك واحد . غير أنه يرد على تعبيرهم التهوين بأمر الخبر بخلاف مااخترته فإنه يشعر من أول الأمر بأعمال الخير والاعتناء به وإعطاء حقه وتوفير حظه ووضعه فى مكانه والحاصل أن الخبر عندنا معمول به أيضا كما هو عندهم بل نقول إن لنا مزية عليهم فإنه يلزم على قولهم توقف القاطع على الظنى والتسوية بين مقطوع الوجود ومتردده وهو غير معقول بخلاف مذهبنا فإن فيه أعمالا للكل فى مرتبته وتوفيرا لكل ذى حظ حظه وإعطاء لكل ذى حق حقه ووضعاً لكل شىء فى مكانه فأين هذا من ذاك ؟

وهذا كله أخذته من كلام صاحب المنار حيث ذكر ستة مسائل لكون الخاص بيناً بنفسه وقال فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فى آية الوضوء والطهارة فى آية الطواف اه لأنها كلها زيادات ثبتت من أخبار الآحاد فلو قلنا بتلك الزيادات وجوزناها لا يكون بيانا للنص لأن الخاص بين بنفسه فلا يكون إلا نسخاً وهو لا يصح بخبر الواحد أقول ومعلوم أن تلك الزيادات كلها منها ما هى واجبة ومنها ماهى مستحبة فاعتبرت كلها عندنا أيضاً فكيف القول بعدم الجواز مع الإقرار بتلك الزيادات بعضها فى مرتبة الوجوب وبعضها فى مرتبة الإستحباب وهل هذا إلا تناقض .

فهمت منه أن الزيادة فى مرتبة الوجوب والاستحباب كأنها ليست زيادة عندهم اصطلاحا بل هى مافى مرتبة الركنية والشرطية فحسب ولذا صح الإنكار بالزيادة مع الإقرار بوجوب بعضها واستحباب بعضها ولعلك علمت أننا معاشر الحنفية نوفى كل أحد كيله ولا نخسر الميزان بل نضع الموازين بالقسط كما أمر الله سبحانه

ولقد أحسن صاحب الهداية عند ذكر وجوب الفاتحة والسورة حيث قال الفاتحة لا تتعين ركناً عندنا وكذا ضم السورة إليها لقوله تعالى « فاقرءوا ماتيسر من القرآن» والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما اه

فصرح بأن خبر الواحد موجب للعمل وأنه قد عمل بموجبه ، ثم إنه لم يبحث فى الدلالة بأن قوله ﷺ :لاصلاة الخ يدل على انتفاء الصلاة رأسا عند انتفاء القراءة أو على انتفائها كاملة بل صبا إلى إعطاء كل ذى حظ حظه بخلاف الشيخ ابن الهمام فإنه خالفه فى طريق الجواب ونازعه فى التقرير وقال : إن قوله ﷺ لما لم يكن فيه دليل على أن المراد منه نفى الأصل وأمكن حمله على نفى الكمال حملناه عليه وقلبابه فأقام البحث فى دلالته على المعنى المراد بأنه نفى الكمال أو نفى الأصل رأسا ، فمعنى الحديث عنده لاصلاة كاملة لا نفيها رأسا أقول وطريق صاحب الهداية هو الصواب ولا ينبغى أن يبحث فى الدلالة كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى فإنه إن أفاد فى طرف أضره فى طرف آخر ، لأن الخبر ظنى الثبوت من قبل ، وبالبحث فى الدلالة يصير ظنى الدلالة أيضا فيفوت الوجوب أيضا كما فات الركنية فينهدم أساس المطلوب فإن ظنى الثبوت والدلالة لا يثبت منه الوجوب مع أنهما واجبان عندنا أيضا . وإن شئت تقرير الكلام على حسب مارامه الشيخ رحمه الله تعالى فالأحسن فيه أن يقال : إنه من باب تنزيل الناقص منزلة المعدوم . ولما كانت الصلاة بدون الفاتحة خداجا اعتبرت فى الحديث كأنها ليست صلاة ونفيت بما ينفى منه الأصل . وهذا طريق مسلوك بين علماء المعانى بخلاف تقدير الكمال فإنهم لا يعرفونه فاعلمه .

إعادة مع إفادة

ثم نعود إلى بحث الزيادة والعود أحمد فنقول إنهم يأخذون النصوص عند تلاقيها مع الاخبار على اعتبارات ويعلم من صنيع الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى أنه يأخذ الكتاب فى مرتبة الاطلاق أى لا بشرط شىء والشىء ههنا هو تعيين السورة ولنوضح ذلك بمسئلة ومثال ، فلاحظ قوله تعالى «فاقرءوا ماتيسر من القرآن» مع قوله صلى الله عليه وسلم «لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» فأخذ الشيخ النص فى مرتبة الاطلاق وجعله ساكتا عن تعيين السور وحمله على بيان الاقدار أى اقرءوا أى قدر شئتم من القرآن فالمسوق له هو بيان الاقدار ويستفاد من سكوته ان الفاتحة والسورة سواء والحديث انما ورد فى ذكر التعيين وحينئذ لم يبق بينهما تعارض وصار طريق كل غير طريق الآخر فما ذكر فى النص ليس بمذكور فى الحديث وما تعرض اليه الحديث لم يسق له النص فما ثبت بالنص يكون فرضا وما ثبت بالخبر يكون واجبا

ويستفاد من صنيع فخر الاسلام أنه يأخذ النص فى مرتبة التجرد أى بشرط لاشىء وحينئذ لايكون طريق كل على حدة بل يتلاقى ويتعارض فى بعض الأجزاء فيعطى كل ذى حظ حظه فاذا تعارض النص والخبر كما ههنا جعل ماثبت بالكتاب فرضا وماثبت بالخبر واجبا رفعا للمناقض فهذا

غير طريق الشيخ رحمه الله تعالى وان اشتركا فى المآل فإنه حمل النص على نفى التعيين ثم إذا ورد التعيين فى الحديث صار ظاهره التعارض ودفع بإقامة المراتب لا بتفريق الطرق كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى وإقامة المراتب تكون فى الشىء الواحد وتفريق الطرق يكون فى الشيئين فاعلمه .

والطريق الثالث ما اختاره الشافعية فانهم يأخذون النص فى مرتبة بشرط الشىء ويخرجون الحكم من المجموع فيكون المستفاد من النص بعد لحاظ الخبر معه فرضية الفاتحة قطعا . أقول إن الأمر ليس كما زعموه من أن المأمور به فى القرآن بعد ضم الحديث معه هو الفاتحة فقط بل الأمر ماثبت من النص نجعله ركنا وما ثبت من الخبر نجعله واجبا كما ذكره صاحب الهداية وقد مر أنه لو لم نعط النص حظه بل نجعله موقوفا على الخبر فى معناه لزم توقف القاطع على الظنى وهو باطل ، ولئن سلمنا طريقهم فلنا أن نقول ان القاطع قطعى فى مراده قطعا وما يستفاد منه بعد لحاظ الخبر معه فهو ظنى لأنه لم يثبت إلا بالظنى فلا يفيد الحكم إلا بقدر دليله فلا يثبت منه غير الوجوب لا ما راموه من الركنية وكذا مازعمه الحنفية من أن المراد من النص ـ أى قوله تعالى فاقرأوا ماتيسر الخ ـ القراءة مطلقا ولو بآية أيضا مرجوح لأن المراد منه ماتفعله الأمة الآن أى الفاتحة مع السورة وإلا يلزم حمل القرآن على الكراهة ودرجها فى نظمه ،نعم كون هذا المراد مراداً بالنص ظنى ولذا كانت قراءة الفاتحة مع السورة واجبة ،ألا ترى أنا لو فرضنا رجلا قرأ آية فى صلاته ثم ركع فهل تراه خالف قوله تعالى فاقرأوا الخ كيف وأنه قد أتى بما أمر على هذا التقدير فهل تستطيع أن تحكم على رجل امتثل بما فى القرآن وأتى بما أمر أن صلاته مكروهة تحريما مع أنه أداها كما أمره الله سبحانه وهذا معنى قولنا يلزم درج كراهة التحريم فى النظم وحمل النص عليه فانه يلزم أن تبقى صلاته مكروهة بعد الإتيان بما فى القرآن أيضا، فان قلت وإذ قد منعت أن تراد من الكتاب الفاتحة فقط فكيف ساغ لك أن تريد منه الفاتحة مع السورة قلت هذا غير متأت علينا فإنا لا نقول بركنيتهما بل نقول بالوجوب فيهما أيضا بخلاف الشافعية فانهم أخذوا الفاتحة فى مرتبة الركنية فمنعناه .

بقى شىء وهو أن خبر الصحيحين إذا أفاد القطع وإن كان نظريا على ما حققناه سابقا فهل تجوز منه الزيادة أو لا والذى عندى أنه لا تجوز لأنها أخبار آحاد بعد لم ترق إلى مرتبة المتواتر والمشهور وإفادة القطع أمر آخر فانه استفيد من تلقاء الإسناد، ثم هو مقتصر على المطلع المتيقظ حتى لا يكاد يحصل الكثير من الناس ولذا أنكروه ، والقطعى الذى يجوز منه الزيادة هو ما أفاد القطع بدون النظر إلى حال الإسناد والفحص فى أحوال الرجال وهو المتواتر والمشهور فاعلمه

نقول ينبغي للناظر أن يراعيها

حكى البيهقى فى باب المسح على الجوربين ص ٢٨٤ عن مسلم أنه قال : لايترك ظاهر القرآن بمثل أبى قيس كذا فى تهذيب السنن لإبن القيم والزيلعى إلا أن فيه قالوا لا يترك الخ بدل قال لايترك والظاهر قال لايترك الخ كما فى البيهقى

وفى الترمذى فى باب الوضوء بالنبيذ قال أبوعيسى وقول من قال لايتوضأ بالنبيذ أقرب إلى الكتاب وأشبه لأن الله تعالى قال «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيبا »انتهى

قلت وإنما يستنكر هذا على مذهبنا ولا بعد فيه على مذهب الشافعية ومن نحا نحوهم فإن مذهبهم جواز الزيادة على الإطلاق ، وإنما نقلت كلام الإمامين لتكون على ذكر منه ولا تغفل فإن كلام الترمذى مع كونه شافعيا يومى إلى ما اخترناه ويليق بأصلنا

تحذير

واعلم أنه قد وقع فى كتب الأصول فى هذا البحث لفظ الردأن نأخذ بالكتاب ونرد الخبر وأرادوا به عدم اعتداده فى مرتبة الكتاب وصدقوا إلا أنهم أساءوا فى التعبير فينبغى أن يحترز عن هذا التعبير الموهم وهذا كما فى كتبنا فى كثير من المواضع جار وصح مع أن المقام يشتمل على كراهة التحريم عندنا أيضا وظاهر كلامهم بنفيها لئلا يستوحش منه الخصوم فينبغى أن يوضع لفظ آخر مكانه ويتقى عن مواضع الريب والريبة

هل التخصيص والزيادة من باب واحد

ثم أن يلحق بهذه المسئلة مسئلة تخصيص عام الكتاب بالخبر ، فقيل إنه من باب واحد فلا يجوز كالزيادة، وقيل من بابين فيجوز ، وفى كتبنا عامة ان عام الكتاب لايخصص بالخبر عندنا، والذى وضح لدى أنه يجوز لأن كتب المذاهب الثلاثة صرحوا بجوازه عند الأئمة الأربعة كما فى المحصول والمختصر وشرحه للعضد وشرح الاسنوى على المنهاج للقاضى البيضاوى والمستصفى وغيرها فاختلف علماؤنا وعلماء المذاهب الأخر فى نقل مذهبنا ، وكنت أظن أولاً أن المذهب الصحيح مانقلوه لأن مافى كتبنا نقل المتأخرين وقد نسب الى الكرخى منا رحمه الله تعالى أن التخصيص جائز عنده فاعتمدت عليه للمذهب وجعلت مااختاره مذهب الامام لأنه اقدم واثبت ومافى كتبنا فكأنه مختارهم وليس مذهبنا اللهم الا أن يكون عندهم نقل (صحيح) من صاحب المذهب .

وجعل الشيخ ابن الهمام مسئلة الزيادة والتخصيص من واد واحد وقال انه زيادة كتقييد المطلق الا أنهم لايسمونها زيادة اصطلاحا بل يسمونها تخصيصا والتقييد زيادة أقول بل هما مسئلتان مختلفتان وليس التخصيص من باب الزيادة فان الزيادة إنما تكون فيما يكون النص ساكتا عنه فجاء الخبر بالمسكوت عنه والتخصيص يجرى فيما يتناوله النص لافى المسكوت عنه لأنه اخراج بعض متناولات النص فينبغى شموله أولا ليصح اخراجه أخرا · يقول الجامع هكذا وجدت فى تذكرتى ورب موضع لم أسمع منه الامرة واحدة وهذا منها فلينظر فيه

عقدة فى حكم التعارض وحلها

واعلم أن الحديثين إذا لاح بينهما تعارض فحكمه عندنا أن يحمل أولا على النسخ فيجعل أحدهما ناسخا والآخر منسوخا ثم يتنزل إلى الترجيح فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر يصار إلى التطبيق فإن أمكن فيها وإلا فإلى التساقط ، هذا هو الترتيب عند التعارض عندنا كما فى التحرير وعند الشافعية يبدأ أولا بالتطبيق ثم بالنسخ ثم بالترجيح ثم بالتساقط قلت وما اختاره الشافعية رأى حسن فى بادىء النظر وما يظهر بعد التعمق هو أن ماذهبنا إليه أولى لأن الترتيب بين النطب... والتساقط ظاهر فإن التساقط إنما هو عند تعذر التطبيق وما دام أمكن الجمع لامعنى للتساقط و... تقديم الترجيح على التطبيق أيضا واضح ، فإن الأخذ بالراجح مما جبل عليه الإنسان فهو م... فطرته ألا ترى أنك إذا سمعت رجلا أفتاك فى مسألة بجواب ثم تسمع رجلا أفضل منه يجي... بغير جوابه تأخذ بما أجاب به الأفضل بدون تأمل ولا تركن إلى قول المفضول أصـــلا و ... هو الأخذ بالراجح من حيث لا ندريه

بقى تقديم النسخ على الترجيح فغير ظاهر وما يحكم به الوجدان أن النسخ آخر ال... فينبغى أن يؤخر من الكل ، وقد تصدى لجوابه بعض من العلماء المتأخرين فكتب عليه رسالة مستقلة وبذل جهده فيها ثم لم يقدر على الجواب، وما فتح الله على هو أن المراد من النسخ ما جاء مصرحا ... الحديث كقوله صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وكما رواه الترمذى عن أبى بن كعب إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام ثم نهى عنها ولا يستريب فى تقديم هذا النوع إلا من سفه نفسه فإنه إذا تعين النسخ فى باب فالتصدى إلى الجمع أو الترجيح لا يكون إلا سفها وغباوة فعلم أن ما اختاره الحنفية هو الترتيب العقلى وهو الحق بعد الإمعان وإن كان النظر الظاهر يحكم خلافه ونزيدك إيضاحا بما رواه مسلم عن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى عن أبيه قال خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا فى بنى سالم وقف رسول الله صلى الله عليه

وسلم على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر إزاره فقال رسول ﷺ أعجلنا الرجل فقال عتبان يارسول الله أرأيت رجلا يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما الماء من الماء، فهذا يدل صراحة على أن الغسل إنما يجب بالإنزال فقط وعلى أن قوله ﷺ إنما الماء من الماء ورد في الجماع يقظة كما يدل عليه السياق ويعارضه مارواه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل (مختصرا) وفي رواية أبي هريرة عنده وإن لم ينزل. فهذا يدل صراحة على أن الغسل لا ينوط بالإنزال بل يدور على المس والغيبوبة، فقدمنا النسخ على أصلنا، وطلبناه فلم نجد في هذا الباب شيئا لأن العدول عنه عندنا إلى غيره إنما هو عند فقدان دليل النسخ فوجد ناسخه ظاهرا ولا كظهور الشمس في رابعة النهار فقد روى الترمذي عن أبي بن كعب إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام واطنب الطحاوي الكلام فيه وأكثر في الروايات الدالة على النسخ وأقوى شيء ماأخرجه عن عمر بأسانيد عديدة أنه قال بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم لا أسمع أحدا يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالا فإذا تبين النسخ بهذا المثابة وتحتم فحينئذ إبداء المحامل وذكر وجوه الترجيح أو التطبيق لا يكون الاخلاف الواقع ولذا أقول مارواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه الماء من الماء في الاحتلام ينبغي أن يصرف عن ظاهره ويحمل على بيان المسألة بعنوان الحديث أو إبراز عنوان الحديث غير منسوخ في بعض الجزئيات لا كما توهم بعضهم أنه تفسير لمعنى الحديث وبيان لمراده بحيث لا يحتاج إلى النسخ فإنه يكون من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله لأنك قد علمت أن قوله ﷺ الماء من الماء لم يرد في الاحتلام قط بل جاء في الجماع كما يدل عليه قصة عتبان فكيف يصلح أن يكون بيانا لمراده صلى الله عليه وسلم على أن حاصل هذا التوجيه أن الغسل من الإنزال لم يكن في الإسلام أصلا وأنه لم يرد في هذا الباب نسخ وأن المسألة فيما يوجب الغسل الآن كما كان ومعلوم أن العمل عليه استمر إلى زمن ثم نسخ ونحن لا نظن بمثل ابن عباس رضي الله عنه أن يكون غافلا عن مثل هذه المسألة الفاشية سيما بعد هذا الإجماع الظاهر وإذن لابد علينا أن نذكر لكلامه وجها وقد ذكرناه ولعله يضيق به صدر من اعتاد بالمشي على الألفاظ، وأما من ارتاض وتدرب فيشرح به صدره ويفرج أمره، ألا ترى أن ابن عباس رضي الله عنه يقول ان الاقعاء سنة، فهذا نحو تعبير لنكتة ومثل هذا في تعبيراته كثير والذكي الفطن يقول كذلك كثيرا كالبخاري ربما يذكر المسألة بعنوان الحديث وهذا بعدما عرفت نكاته نحو من البلاغة وإنما أطنبنا الكلام فيه لأنا نريد أن نصون جناب ابن عباس رضي الله عنه عن تأويلات بعيدة ولو أنصفت لحكمت أن حمل كلامه على ماذكرنا أولى بشأنه مما ذكروه وللناس فيما يعشقون

مذاهب * والحاصل أن النسخ إذا علم من جهة صاحب الشريعة أو صحابته رضى الله عنهم يقدم على الترجيح وغيره من غير ريب وريبة فلا تكن من الممترين والله تعالى أعلم

ولما أنجر الكلام إلى ههنا ألحقنا به بعض مباحث النسخ أيضا .

كيف النسخ قبل العمل

واعلم أن النسخ قبل العمل لا يجوز عند جماعة وأجازه آخرون وقد فرغ عنه فى مقامه . ويرد على الأول أن النبى ﷺ لما أسرى به وفرض عليه خمسون صلاة ثم خفف عنه حتى آل الأمر إلى الخمس فجاء النسخ قبل العمل وتحير فى جوابه أولو الأحلام والنهى فاحتال بعضهم لدفعه وقال إن الواجب هو الإيمان بالمنسوخ وعقد القلب والعمل عليه غير ضرورى ، وإذ قد وجد التسليم من النبى صلى الله عليه وسلم فقد ناب عن أمته . وهذا القدر يكفى للنسخ وهذا مخدوش فإن كون الاعتقاد بحقية المنسوخ كافيا للنسخ أول النظر ، وذكروا له وجوها أخر لا ترجع إلى كثير طائل

ولا نسخ فيه عندى فلا سؤال ولا جواب بل هو إلقاء للمراد على المخاطب بعد مراجعات شتى وإبراز لما فى الضمير حصة حصة ليكون له وقع فى النفس ومحل من القبول لأن الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب ، فهذا من طرق التفهيم بل هو نحو من العناية والاكرام والتفضل والانعام على سيد الأنام . كيف وفى النسائى فقال هى خمس وهى خمسون لا يبدل القول لدى الخ فنبه الله سبحانه على أنه لا نسخ وإنما هو من باب الحسنات بعشر أمثالها ، فالخمس ههنا خمسون عند ربنا تبارك وتعالى كما قال «وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون» وهذا كما عند الترمذى وصححه عن عمران بن حصين قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال ان ابنى مات فما لى من ميراثه قال لك السدس فلما ولى دعاه قال لك سدس آخر فلما ولى دعاه قال ان السدس الآخر طعمة فلم يجعل له الثلث من أول الأمر بل جعل السدس والسدس . فهل يقول عاقل انه نسخ ؟ بل هو ألقاء للمراد حصة حصة لمعان يراعيها المتكلم فى نفسه فاعلمه ولا تكن من القاصرين .

هل يعتبر العمل بالمنسوخ بعد نزول الناسخ (١)

نسب إلى البعض أن العمل بالمنسوخ لا يعتبر بمجرد نزول الناسخ سواء بلغه النبى أو لم يبلغه إلى

---

(١) قال المازرى وغيره اختلفوا فى النسخ إذا ورد متى يتحقق حكمه على المكلف ويحتج بهذا الحديث لأحد القولين (أى حديث نزول الناسخ فى تحويل القبلة عند البخارى فى كتاب الايمان) وهو انه لا يثبت

أحد وفيه ان بطلان العمل قبل العلم بالناسخ بل قبل التبليغ مما لا يعقل فإنه يؤل إلا التكليف بما لايطاق ، وفصل فيه الآخرون فقالوا ان عمل به بعد مابلغه النبي ولو واحداً منهم بطل ، وأما إذا لم يبلغ أحداً منهم فلاوهذا معقول فإن تبليغ الجميع متعذر فلا يجب عليه والواحد كاف لظهور الناسخ والظهور فى حق البعض كالظهور فى حق الكل فيما تعذر الوصول إلى الكل وما يحكم به الخاطر الفاتر انه يتوقف فى حكم الصحة والبطلان، وينظر ان النبي هل تكفل بإبلاغه إليهم خاصة أو لا فان كان تكفل به مثل إن أرسل إليهم رجلا يخبرهم به لم يبطل عملهم قبل بلوغه إليهم وإلا لزم أن يلغوا فعله ولاتظهر ثمرته والعياذ بالله .وإن لم يتكفل به واكتفى بالتبليغ إلى الحاضرين فالآن الحاضر بطل عملهم بالمنسوخ وإن لم يبلغ الناسخ إليهم فإنه إذا ظهر فى حق البعض فقد ظهر فى حق الكل وتظهر ثمرته فى حق القضاء . إذا علمت هذا فاعلم أن أهل قباء صلوا ثلاث صلوات إلى بيت المقدس بعد نزول الناسخ لأنه لم يبلغ إليهم إلا فى الفجر .فينبغى عندى أن تصح صلواتهم تلك كلها ولا تجب الإعادة عليهم لأن النبي ﷺ كان تكفل لهم و بعث إليهم رجلا لذلك كما فى الدارقطني وإن كان فى الترمذى وغيره انه مر بهم وليس فيه أنه أمره به والله تعالى أعلم .

(تنبيه) ومما ينبغى أن يعلم أن النسخ عند السلف أطلق على تقييد المطلق وتخصيص العام وتأويل الظاهر أيضاً نص عليه ابن تيمية وابن حزم رحمهما الله تعالى وهو عند المتأخرين عبارة عن رفع حكم شرعى ووسع فيه الطحاوى بطريق ثالث فأطلقه على ظهور أمر بخلاف ما كان عند الصحابة رضى الله عنهم أيضاً كما فعل فى مسألة الابراد فكان عندهم التعجيل فإذا أبرد النبي ﷺ فقد ظهر بخلاف ما كان عندهم فأطلق فيه النسخ وهكذا فعل فى رفع اليدين وغير واحد من المواضع ،ولذا كثر فى كلام السلف إطلاق النسخ ومن لايعلم طريقهم يتحير فيه وقد بينا لك حقيقة الحال .

أفعاله تعالى معللة بالاغراض أم لا

قد ظن قوم أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض وبرهنوا عليه فى مقامه قلت وماذكروه فاسد

حكمه حتى يبلغ المكلف لأنه ذكر أنهم تحولوا إلى القبلة وهم فى الصلاة ولم يعيدوا مامضى فهذا يدل على أن الحكم انما يثبت بعد البلاغ،وقال غيره فائدة الخلاف فى هذه المسألة فى أن مافعل من العبادات بعد النسخ وقبل البلاغ هل يعاد أم لا؟ولا خلاف انه لايلزم حكمه قبل تبليغ جبرائيل عليه السلام وقال الطحاوى وفيه دليل على ان من لم يعلم بفرض الله ولم تبلغه الدعوة ولا امكنه استعلام ذلك من غيره فالفرض غير لازم والحجة غير قائمة عليه انتهى ص ٢٨٨ ج ١ عمدة القارى .

لأن غاية ماوجهوه به هو لزوم الاستكمال بالغير فأفعاله تعالى لا تتوقف على غرض ولا تعلل به، ووجه الفساد وما ذكره الشيخ ابن الهمام رضى الله عنه فى التحرير أن الفقهاء والمحدثين أجمعوا على أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض، ولا دخل فيه للاستكمال فإن كماليته تعالى هى التى استوجبت أن تترتب على أفعاله تلك الأغراض فذاته تعالى لا تخلو عن الكمال فى مرتبة من المراتب ومن ههنا تنحل شبهة عظيمة أوردها الفلاسفة فى كون الصفات عيناً له تعالى لا زائدة عليه. قالوا إن القول بزيادة الصفات يستلزم خلو الذات عنها فى مرتبة الذات وهو يوجب نقصاناً فى الذات من جانب أو الاستكمال بالغير من جانب آخر وهو أو هن من بيت العنكبوت فان الذات ليست عارية عن الكمال فى مرتبة ما كالشمس فإن الضوء زائد على الشمس وصفة لها ومع هذا لا يلزم منها سلب الضوء فى أى مرتبة فرض ; والسر فيه ان الذات إذا كانت كاملة فلا تجرد عن كماليتها فى أى مرتبة لوحظت كما أن ذاتيات الشىء وذاته لا تنفك عن نفسه بل فكه وتجريده عن ذاته يستلزم إعدامه ولذا قالوا انسلاخ الذاتيات عن الذات محال فالشمس مستضيئة ومستنيرة فى ذاتها فتبقى كذلك فى أى مرتبة فرضت. كذلك الله سبحانه وتعالى كماليته بالنظر إلى ذاته ليست مرهونة بأيدى الصفات فلا تفرض ذاته فى مرتبة إلا كان كاملا فى تلك المرتبة وتجريده عن الكمالية وقطع النظر عنه يستلزم قطع النظر عن الذات. فاذن الصفات من فروع الذات وهذا لفظ الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وما أحسن وأملح لفظ الفروع. فذقه بل الصفات من أجل البرهان على كمال الذات فإنه لو لم تكن الذات كاملة لما أفيضت منها تلك الصفات. ولنا فيه كلام طويل ذكرناه فى موضعه، وما قال جهلاء الفلاسفة فليس بشىء. ولا أدرى ماذا أرادوا بقولهم إن الصفات عين الذات مع أن فى الشفاء «فصل على نفى القدرة» وكذلك حال السمع والبصر والإرادة عندهم فإن الله سبحانه وتعالى فاعل بالإيجاب عندهم. بقى العلم فمذهب أرسطو وابن سينا أن علم البارى حصولى فيكون زائداً قطعاً فأين الصفات عندهم ليقال إنها عين الذات فإنهم نفوها رأساً ثم إن أقروا بالعلم فقد جعلوه زائداً على الذات بجعله حصوليا فحينئذ لم يبق لقولهم مصداق وصار كقولهم جعجعة ولا أرى طحينا ثم لزم على قولهم الاستكمال بالغير أيضا ولم يحصل لهم التفصى بجعل الصفات عينا والحل ماذكرناه فاعلمه وكن من الشاكرين والأنسب عندى أن يترك لفظ الأغراض ويقال إن أفعاله تعالى معللة بالغايات. والفرق بين الغاية والغرض غير خفى على اللبيب والله تعالى أعلم.

ذكر الترتيب بين الصحاح الست وبيان مذاهبهم مع بعض الفوائد المهمة

واعلم أنه انعقد الاجماع على صحة البخارى ومسلم إلا أن مسلماً يشتمل عندى على الحسان أيضاً كما فى باب مذمة الشعر وذلك لأنه جرى على اصطلاح القدماء ولم يفرق بين الحسن والصحيح قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: إن تقسيم الحديث عند قدمائهم كان إلى قسمين فقط صحيح وضعيف والحسن لذاته كان عندهم داخلا فى الصحيح وإليه جنح غير واحد من الأئمة حتى أنه نقل الإجماع على ذلك. قلت دعوى الاجماع غير صحيح لأن البخارى وعلى بن المدينى ممن يفرقان بينهما حتى جاء الترمذى وتبع فى ذلك شيخه فشهره ونوه بذكره وعليه مشى فى جميع كتابه. وماذكره مسلم فى المقدمة من تقسيم الرواة على ثلاث طبقات وعدَّ من الثانية ليث بن أبى سليم وهو راوى لحديث قراءة الإمام له قراءة فمراده تثليث طبقات الرواة والاكتفاء بذكر أحاديث الاثنتين منها فى كتابه لا أنه يصنف ثلاث تصنيفات باعتبار طبقات الرواة كما فهمه النووى

ثم إن الدار قطنى تتبَّع على البخارى فى أزيد من مائة موضع ولم يستطع أن يتكلم إلا فى الأسانيد بالوصل والارسال غير موضع واحد وهو إذا جاء أحدكم والامام يخطب فليصل ركعتين وليتجوز فيهما، فانه تكلم فيه مما يتعلق بحال المتن، ووجهه أن الدارقطنى يمشى على القواعد الممهدة عندهم فينازعه من القواعد، وشأن البخارى أرفع من ذلك فانه يمشى على اجتهاده وينظر إلى خصوص المقام وشهادة الوجدان وإنما القواعد لغير الممارس على حد التحديد للعوام فيما لم يرد به التحديد من الشارع ورتبتُهما أعلى من الكل بعد اختلاف يسير بينهما، وبالجملة فالمقدم صحيح البخارى ثم الصحيح لمسلم، وبعدهما عندى صغرى النسائى على خلاف ماعندهم لأنه قال كل ماأخرجت فى الصغرى فهو صحيح عندى بخلاف أبى داود فانه لم يشترط الصحة بل قال كلما أخرجت فى كتابى فهو صالح للعمل عندى فيعم الحسن، وأما الحافظ فلا يترك أحاديث النسائى والموطأ بالنقد كأنه يشير إلى أن أحاديثهما تحتاج الى النقد جزئياً ولايحكم عليها بالصحة كلياً، وعندى النسائى كله مستغنى عن النقد قال السبكى والذهبى إن النسائى أحفظ من مسلم قلت هذا الفرق فى أشخاصهما لافى كتابيهما فإن كتاب مسلم أصح من النسائى، وقصته أن السبكى كان يتعلم على الذهبى فلما رجع يوما قال لأبيه الشيخ تقى الدين إن أستاذى قال اليوم قولا عجيباً قال ماهو؟ قال: قال إن النسائى أحفظ من مسلم فقال الشيخ تقى الدين رحمه الله تعالى أصاب الذهبى ولا ريب انه كذلك، وبعده أبو داود فإنه وإن اشتمل على أحاديث ضعاف إلا أن ضعفها يسير، وقد أخرج أبوداود رواية عن جابر الجعفى أيضاً وهو أجمع كتاب فى السنن حتى قال الخطابى إنه أجمع كتاب فى الدين، ويقربه عندى كتاب

الطحاوی المشهور بشرح معانی الآثار ، فان رواته کلهم معروفون وإن کان بعضهم متکلماً فیه أیضاً ثم الترمذی وکتابه وإن اشتمل علی غرائب وضعاف لکنه ینبه علیه فی کل موضع وهو وإن کان أقل حدیثاً باعتبار السرد فی الأبواب إلا أنه جبره بالإیماء إلیها ضمن قوله وفی البـاب. ثم إن الترمذی لیس عنده إسناد مذهب الإمام أبی حنیفة فلذا لا یذکر اسمه صراحة بخلاف مذاهب الأئمة الآخر فلها عنده أسانید سردها فی کتاب العلل. ویظن من لیس عنده علم أنه لا یذکر اسمه لعدم رضائه منه، وبعده ابن ماجه وفیه نحو من عشرین حدیثاً متهم بالوضع

وأما الموطأ لمالك ؛ فلکونه مشتملا علی الآثار کثیراً لم نتکلم علیه،قال ابن حزم لقد أحصیت ما فی موطأ مالك فوجدت فیه خمسمائة ونیفا مسندا ، وثلاثمائة ونیفا مرسلا ، ، فیه نیف وسبعون حدیثا قد ترك مالك نفسه العمل علیها وفیها أحادیث ضعیفة أوهاها جمهور العلماء قال الخطیب إن الموطأ مقدم علی کل کتاب من الجوامع والمسانید .

والصحیح عندی علی أربعة أنحاء .الأول مایکون رواته ثقات وعدولا مع تعاضده بالتوارث والتعامل وهو أعلی الصحاح عندی ثم ما صححه أحد من الأئمة صراحة ثم ما أخرج فی الکتب التی التزم فیها بالصحة وإن لم یصحح جزئیا کصحیح ابن خزیمة وصحیح ابن السکن وصحیح ابن حبان والنسائی ثم ما یکون رواته سالمین عن الجرح

واعلم أن البخاری مجتهد لاریب فیه وما اشتهر أنه شافعی فلموافقته إیاه فی المسائل المشهورة وإلا فموافقته للامام الأعظم لیس أقل مما وافق فیه الشافعی ،وکونه من تلامذة الحمیدی لا ینفع لأنه من تلامذة إسحق إبن راهویه أیضا وهو حنفی فعده شافعیا باعتبار الطبقة لیس بأولی من عده حنفیا وأما الترمذی فهو شافعی المذهب لم یخالفه صراحة إلا فی مسئلة الإبراد والنسائی وأبو داود حنبلیان صرح به الحافظ ابن تیمیة ، وزعم آخرون أنهما شافعیان ، وأما مسلم وابن ماجه فلا یعلم مذهبهما . وأما أبواب مسلم فلیست مما وضعها المصنف رحمه الله تعالی بنفسه لیستدل منها علی مذهبه

تحقیق المناط وتخریجه وتنقیحه

واعلم أنه قد طال بحثهم فی تحقیق معانی هذه الألفاظ وتنقیحها وتخریجها ،فنحن نلقی علیك قدرا حملیا لتکون علی ذکر منه ولا یسئمك تطویلهم فی هذا الباب وقد فتشت کلماتهم وأتعبت نفسی فی تحصیل لب کلامهم ومخه فلم أقدر علی تلخیصه مع التسهیل . فکلما هممت أن الخصه صعب علی تسهیله وتفهیمه کما أرید وکلما أردت أن أسهله صعب علی تلخیصه،فاما کانت العبارة تطول والفریضة تعول ، أو کانت تبقی مجملة ولا ینقطع عنها قال یقول وکذلك لم أر أحدا منهم نقح الکلام علی هذا النمط ،ولو شئت أن أنقل کلماتهم

أيضالم أعجز عنه ولكنى أردت أمراًأوفقه ينفعك إن شاء الله تعالى .قال الشيخ رحمه الله تعالى فى تقرير ألقاه على حفلة انعقدت بديوبند عند قدوم السيد رشيد رضا مدير جريدة « المنار » بمصر وقد كان مر فى سلسلة الكلام على هذه المسئلة يسيرا فنقلته ههنا مع بعض زيادات مهمة نافعة التقطتها فى الأيام الخالية ـ قال الشيخ إن تحقق المناط أن يصدر حكم من الشارع فى صورة جزئية ثم يثبت ويحقق ذلك فى سائر الجزئيات من نوع تلك الصورة ، مثاله تقويم جزاء الصيد فتعرف القيمة فى جزئى هو تحقيق المناط وليس ذلك بقياس فلذا يشترك فيه الخاص والعام ولا يحتاج الى اجتهاد وتنقيح المناط أن يصدر حكم من الشارع فى صورة قد اجتمعت هناك أمور واتفق بعض تلك الأمور مناط ذلك الحكم وبعضها لادخل لها فيه فتعرف الأمر الذى هو العلة فهو تنقيح المناط مثاله فى الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه قال :أتى رجل النبى ﷺ فقال هلكت قال ماشأنك قال وقعت على امرأتى فى رمضان قال فهل تجد ماتعتق رقبة قال لاقال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا قال لا الحديث. فنقح أبو حنيفة مناط وجوب الكفارة كون ذلك الفعل مفطرا كان جماعا كما فى هذه الصورة، أو أكلا أوشربا بابعد أن يكون عمدا فكونه جماعا فى هذه الواقعة أمر اتفاق كسائر الاتفاقيات ، وذهب أحمد إلى أن المناط هو كونه جماعا فلا يعدى الحكم إلى الأكل والشرب ، وتخريج المناط أن يصدر حكم من الشارع فى صورة تجتمع هناك أمور يصلح كل منها للعلية فيرجح المجتهد أمراً من بين تلك الأمور للعلية ويجعله مناطا مثاله حديث النهى عن الربا فى الأشياء الستة اجتمع هناك أمور القدر : والجنسية والطعم والثمنية والاقتيات والادخار ، فذهب أبو حنيفة إلى أن مناط الحكم هو الوصف الأول ، والشافعى إلى أنه الثانى ومالك إلى أنه الثالث ، على ما أدى إليه اجتهادهم فالفرق بين تنقيح المناط وتخريجه أن فى الأول اجتمعت أمور لادخل لها فى المناط فنقح المجتهد المناط وفى الثانى اجتمعت أمور كل منها صالح لأن يكون مناطا فرجح المجتهد أحدها لأن يكون مناطا وتنقيح المناط وتخريجه وظيفة المجتهد يزاحم فيه بعضهم بعضا .

الفرق بين القياس و تنقيح المناط

نعم بقى الفرق بين القياس والتنقيح، والرأى فيه مختلف أما الغزالى رحمه الله فذهب إلى أنه نوع من القياس إلا أن القياس إبداء للجامع والتنقيح إلغاء للفارق وهو الذى اختاره الأسنوى فى شرح المنهاج وإليه ذهب الشوكانى فى إرشاد الفحول ـ قلت :والحكم إذا احتوى على أشياء مؤثرة وغير مؤثرة فتحصيل المؤثرة منها هو تنقيح المناط فيجرى فى المنصوص أيضا كما اختاره البيضاوى فى المنهاج

فهو نوع مغاير للقياس لا أنه قسم منه والفرق الآخر أنه لا بد فى القياس أن يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا يجب ذلك فى التنقيح كقول النبى ﷺ تحريمها التكبير فنقح أبو حنيفة مناطه بكل ذكر مشعر بالتعظيم ومع ذلك لم يلزم منه جواز غير تلك الصيغة كما صرح به الشيخ ابن الهمام وكقوله صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم، فالمناط فيه وإن كان هو الخروج بصنعه على ما قيل لكنه لم يوجب جواز غيره كالحدث العمد فصيغة الله أكبر واجبة وغيرها مكروه، وكذلك لفظ السلام واجب وغيره مكروه مع وجود المناط فيهما وهذا لأن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يقس غير هاتين الصيغتين عليهما ليشترط استواء الحكمين بل نقح المناط فى المنصوص ولا يوجب ذلك تعديته إلى غير المنصوص فضلا أن يكون جائزا، وحينئذ سقط ما أورد عليه المحقق ابن أمير الحاج من أن الخروج بصنع المصلى لو كان فرضا لكان قربة لأن المستحب لا يخلو عن الثواب فما ظنك بالفريضة ولا قربة فى الضحك والقهقهة وغيرها فإذن انحصر التحليل فى التسليم وذلك لأنه مبنى على كونه قياسا وهو فى حيز المنع لأنك علمت أنه تنقيح المناط وليس بقياس فلا يوجب أن يكون حكم السلام والضحك واحدا، والفرق الآخر أن النظر فى القياس يكون أولا إلى الفرع ثم يلحقه المجتهد بنص من النصوص يراه أقرب إليه وأشبه به بخلاف التنقيح فان النظر فيه أولا إلى المنصوص لأنه يتعرف مناط حكمه ثم يتعدى إلى فرع يكون مشتركا فى المناط

والحاصل أن التنقيح ليس بقياس عندى وإليه ذهب البيضاوى فيجرى فى الحدود والكفارات أيضا بخلاف القياس فانه لا يجرى فيها

ثم اعلم أن ابداء أنواع الحكم تشريع، والحكم بأن هذا الجزئى من أفراد هذا النوع اجتهاد، فانك قد علمت أن الجزئى الواحد قد يصدق عليه ألف كليات، كذلك الواقعة الواحدة تدخل تحت قواعد مختلفة فيتردد النظر هناك ولا يتعين أنها بأى القواعد أقرب وبأى أنواعها أشبه ليجرى عليها حكمها فيحكم مجتهد أنها داخلة تحت هذه دون هذه، وهذا هو الاجتهاد مثلا صلاتك بمكة فى الوقت المكروه جزئى واحد أمكن أن يكون داخلا تحت الاستثناء «إلا بمكة» عند من يكون صحيحا وأمكن أن يكون داخلا تحت الأحاديث الواردة فى النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة فأدخله بعضهم تحت الاستثناء وقال بالجواز. وعكسه آخر وأدخله تحت أحاديث النهى وجعل الصلاة بمكة وغيرها سواء فقال بالكراهة فهذا من مدارك الاجتهاد

أما الخلفاء الأربعة فنصبهم عندى أرفع من الاجتهاد وتحت التشريع من حيث حكم الشارع باقتداء سنتهم خاصة «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين» ومن هذا الباب زيادة عثمان رضى الله عنه النداء الثالث وإقامة عمر التراويح بعشرين ركعة

هل العام قطعی ؟

واعلم أن فی علماء الحنفیة طبقتین عراق وماوراء النهر فمن مشاهیر الأولی الجرجانی والقدوری والجصاص ، ومن مشاهیر الثانیة صاحب البدائع وفخر الإسلام والکرخی والسرخسی وصاحب الکنز والوقایة والشاشی والمنار والتوضیح والحسامی ، والأولی أثبت فی نقل المذهب ، والثانیة أکثر شغلا بالفروع والاجتهادیات . فذهب الأولون إلی أنه قطعی ، والآخرون إلی أنه ظنی وهو مذهب أکثر الشافعیة والحنابلة وهو المختار عندی وثمرة الخلاف تظهر فی التخصیص قلت وما نسب إلی العراقیین أیضاً محل تردد لما فی البدیع والمیزان مایدل علی إنکارهم القطعیة ، والحق عندی کما اختاره الشیخ ابن الهمام رحمه الله تعالی أنه قطعی فی الدلالة لأن اللفظ وضع لمعنی العموم وظنی فی المراد قلت وعلیه فلیحمل مذهب العراقیین یعنی أن مرادهم بالقطع هو القطع فی الدلالة فقط دون المراد

التنبیه علی الفرق بین المدلول والغرض

ومما کان یجب علیهم التنبیه علی الفرق بینهما فإن غرض المتکلم قد یکون أعم من المدلول وقد یکون أخص وقد یباینه وأخری یساویه ، ألا تری إلی قوله تعالی « وأوتیت من کل شیء » لم یرد به ذلك العموم الذی یدل علیه لفظ کل وکقوله « فاقرؤا ما تیسر من القرآن » لم یرد به القراءة مطلقا ولو کانت بآیة کما علمت تکرمه وشمائله فی المقدمة وکما فی الحدیث ما الحدث ؟ قال فساء أو ضراط . فإن مدلول الترکیب القصر ولیس بمراد قطعا ثم إن علماء الأصول والمعانی قد بنوا بعض مسائلهم علی الفرق بینهما إلا أنهم لم یفصحوه به ولم یذکروه کالمقدمة فی الفن وکان لابد منه فالأصولیون فرقوا بین المنطوق والمسوق له فما کان منطوقا سموه إشارة النص ، وما کان مسوقا له سموه عبارة النص فالمنطوق هو مدلول اللفظ والمسوق له هو غرض المتکلم ، وکذلك علماء البیان أیضا کالتفتازانی فی شرح التلخیص فان المتن إذا قال تقدیم المسند لکذا مثلا یزید الشارح بعده یعنی لغرض کذا فکأنه یشیر إلی أنه غرض لا أنه من مدلولات الکلام وصرح هو بنفسه فی المطول فی شرح مقدمة التلخیص أن الأغراض التی یریدها المتکلم إثباتا ونفیا هی المعانی الثوانی لا المعانی الأول التی تفهم من حاق اللفظ ومنطوقه فکأنه یشیر إلی الفرق بین مدلول اللفظ وبین غرض المتکلم منه . وأما الفقهاء فقد دلوا علیه أزید من الفریقین فقالوا فی کتاب الایمان إن مبناها علی عرف القرآن عند مالك رحمه الله تعالی ، وعلی اللغة عند الشافعیة ، وعلی العرف العام عندنا ، فلم یروافیها إلی مدلول اللفظ بل راعوا الغرض باعتبار متفاهم العرف عاما کان أو خاصا . قلت وقد تعسر علیهم الفرق بین الکنایة

والمجاز وقد ذكروه على أنحاء. والفرق عندى أن المجاز مستعمل فى غير ما وضع له اللفظ بخلاف الكناية فإنه مستعمل فيما وضع له إلا، أنه لايكون غرضا ومحطا للحكم فى جانبي الإثبات والنفى بل الغرض يكون من توابعه وروادفه. ومن ههنا علم أن الشافعى رحمه الله تعالى إنما جعل الطلاق الواقع بالكنايات رجعيا لأنها كنايات عن لفظ الطلاق عنده. فالعامل عنده لفظ الطلاق والواقع به رجعى بخلاف الحنفية فإنها بوائن عندهم لأن ألفاظ الكنايات عوامل عندهم بأنفسها وإنما سميت كنايات لاستتار المراد. فالكنايات عند الحنفية على إصطلاح الأصوليين وعند الشافعية على اصطلاح أهل المعانى. فافهمه فإنه ينفعك فى كثير من المواضع وسيأتى عليك تفصيله فى الكتاب

العموم فى المقصود وغير المقصود

وإذا علمت أن المدلول لايلزم أن يكون مساويا لغرض المتكلم دائما فاعلم أن معنى العموم قد يقصده المتكلم وحينئذ يكون عمومه مؤكداً ولا يلائم تخصيصه وقد لايقصده المتكلم فيضعف جدا ويجوز تخصيصه ولو بالرأى، وهذا كحديث رواه أبو داود فى باب إذا أخر الإمام الصلاة الخ قال: «صل الصلاة لوقتها واجعل صلاتك معهم سبحة» حمله الشافعية على أن المخلص من جهة الشرع فى زمن أمراء الجور هو مجموع الأمرين يعنى الصلاة لوقتها فى البيوت والصلاة معهم فى المساجد وزعموا أن الصلاة فى البيوت لإدراك فضل الوقت والصلاة معهم لإدراك فضل الجماعة فلزمت الإعادة لإدراك الفضلين، وحينئذ الإعادة مع الجماعة معنى مقصود فيكون العموم فيه عموما فى المقصود وتتبادر الإعادة فى الصلوات الخمس ويكون التخصيص فيه أفقاداً لغرض الشارع وإعداماً لمراده وحمله الحنفية على أن المخلص هو الصلاة فى البيوت فقط أما الصلاة معهم فليست مقصودة، فلو أدركها معهم فى الوقت يصليها وإلا لا كما عند أبى داود «قال رجل يارسول الله أصلى معهم؟ قال نعم إن شئت» وهذا صريح فى أن الصلاة معهم ليست مقصودة لا فى ذهن الصحابة رضى الله عنهم ولا فى ذهن النبى صلى الله عليه وسلم ولذا خيره وتركه على مشيئته كيف شاء. فعلى فإذا كان المخلص هو الأمر الواحد دون إدراك الجماعة فإنه فى خيرته فقد يكون وقد لا يكون علمنا أن الإعادة ليست مقصودة والعموم فيها يكون عموما فى غير مقصود، فيجوز تخصيصه بلا تأمل. وقد ذكرنا هذه المسألة مبسوطة مع دلائلها ومؤيدة بشواهدها فيما كتبنا على الترمذى. وإنما ذكرت ههنا نبذة منها لأن الناس عامة غافلون عن هذه الدقيقة ولا يمعنون النظر فى غرض الشارع ويأخذون فى الطريق قبل الرفيق فأردت أن تتوجه أذهانهم إليها لئلا يكون تأويلهم تحريفا.

تخصيص العموم بالرأى

ثم إن العام إذا كان قطعيا عندهم أشكل عليهم تخصيصه بالرأى ، فإذا اضطروا إليه فى بعض المواضع ركبوا هناك تأويلات باطلة أخرى مع أن التخصيص بالرأى جائز عندنا ولو ابتداء كما ذكره الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد فى شرح حديث تلقى الجلب .قال إن الحنفية إنما يحملون النهى فيما يكون تلقى الجلب مضراً لأهل البلد . وهذا وإن كان تخصيصا بالرأى لكنه جائز لانجلاء المناط . قلت : ثم رأيت أنهم كانهم لا يكترثون بتخصيص الأحاديث الواردة فى الأخلاق والمعاملات ويخصصونها بالرأى ابتداء بلا نكير بخلاف العبادات وذلك لظهور المناط فى الطائفة الأولى وخفائه فى الثانية .فعلم أن مناط التخصيص على انجلاء الوجه لا غير فحيث يكون المناط ظاهرا يجوز التخصيص وحيث يكون خفيا لا يجوز .

هل يجرى العموم فى الأزمنة والأمكنة

فاعلم أن العموم يجرى فى الآحاد والأفراد لأنه موضوع لها .أما العموم فى الأزمنة وغيرها فذهب جماعة إليه أيضاً ونفاه آخرون لكونها خارجة عن مدلول اللفظ .قلت :وظهر من اختلافهم أن العموم فيها ضعيف حتى نفاه جماعة رأسا وحينئذ لو قصرنا النهى فى قوله تعالى «فلا يقربوا المسجد الحرام» على المسجد الحرام خاصة لم يبعد وسيجىء تقريره إن شاء الله تعالى .

تنبيه يتعلق بمراتب المسمى

فاعلم أن إقامة المراتب فى مسمى اللفظ ليس من باب العموم فإنه يكون فى الأفراد ولا من باب الإطلاق فإنه يجرى فى الأوصاف والتقادير الممكنة الاجتماع على اصطلاح أهل المعقول فى كلية الشرطية ، وقد تعرض الأصوليون إليهما ولم يذكروه ،وهذا باب ثالث وهو تعيين المرتبة المقصودة من مراتب المسمى إذا كانت فيه مراتب متعددة فإنه قد يعتبر بعض جميع المراتب وقد لا يعتبر وذلك نحو جملة إنما جعل الإمام ليؤتم به لا يدرى أهى على مسائل القدوة عند الشافعية بالموافقة فى الأفعال فقط ، أو على فروع تضمن الحنفية بالبناء على صلاته (وقد بسطه الشيخ فى كشف الستر) وأوضح الأمثلة وأسهلها . قوله تعالى «فاعتزلوا النساء فى المحيض» لأن الاعتزال عرض عريض من الاعتزال عن البيوت إلى الاعتزال عن موضع الطمث وقد دارت أنظار الأئمة فى أن المقصود منها المرتبة الأخيرة وهى الاحتراز عن موضع الدم فقط أو المتوسطة التى من

السرة إلى الركبة فاحفظ هذه المباحث النادرة لاتكاد تجدها فى مطاوى الكتب ومن ادعى فليأتنا ببيان ولله الحمد أولا وآخرا

المفهوم المخالف

واعلم أن فى الكلام طرفان: الأول الطرف الذى يفهم من صريح الكلام وقصد إلقاؤه عليه ونطق به فما ثبت به يقال له المنطوق، والطرف الآخر هو الذى لايفهم من صريح اللفظ ولا نطق به ويقال له المفهوم، وهو نوعان، مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه خلاف مافهم من المنطوق. وقسموا الأخير إلى أنحاء وعدها الحنفية بأسرها من الوجوه الفاسدة. واعتبره الشافعية وجعلوه حجة فى الأحكام وعلى نقيضهم الحنفية فهدروه بالكلية وقالوا إن المفهوم المخالف لايعتبر هكذا فى عباراتهم عامة. والحق عندى كما فى المسلم أنه معتبر عندنا أيضا ولكن لا كاعتبار الشافعية حيث جعلوه دليلا كيف وإنه مسكوت فلا يساوى المنطوق بل يعتبر فى النكات البلاغية ويحتاج إلى بيان نكتة كما فى قوله تعالى «الحر بالحر» فإن مفهومه أن الحر لايقتل بالعبد وهو مذهب الشافعية وقد تمسكوا به فجاء بعض من لا ذوق له بكلام البلغاء فقال إنه مفهوم وهو غير معتبر واكتفى بهذا القدر وزعم أنه قد تخلص عن عهدة النص وليس كذلك بل لابد لك من بيان نكتة فى تقييده بالحر دون العبد مع تساوى الحكم عندك أيضا وهو الذى اختاره الشاه ولى الله رحمه الله تعالى ثم نقل تفسيره كما فى المدارك وحاصله: أن اللام فيه ليست للجنس بل للاستغراق والمعنى أن كل حر شريفا كان أو وضيعا يقتل بكل حر كذلك لا كما كان عندهم فى الجاهلية أن الشريف لم يكن يقتل بالوضيع وحينئذ لم ترد الآية فى مسألة الحر بالعبد وخرجت عما نحن فيه نعم لو كان اللام فيه للجنس لكان المعنى أن جنس الحر أى لايقتل بجنس الحر أى لا يقتل بجنس العبد وحينئذ كان حجة للشافعية

تنبيه فى الفرق بين لام الجنس والاستغراق

قال الزمخشرى أن اللام فى قوله تعالى «الحمد لله» للجنس وليست للاستغراق وزعم الناس أنه من نزعة الاعتزال، فإن أفعال العباد عند المعتزلة مخلوقة لأنفسهم فلايكون جميع أفراد الحمد لله تعالى على طورهم، قلت: وليس كما فهموه بل لام الجنس ههنا أولى والقصر فيها أظهر من الاستغراق، فإن القصر فى لام الاستغراق ليس مدلولا للفظ بل يلزم من خصوص المادة بخلافه فى الجنس فإنه مدلوله، لأن التقابل فى لام الاستغراق يكون بين الكل والجزء من أفراد جنس واحد كالشريف

والوضيع من الحر بخلافه فى لام الجنس فإنه يكون بين جنس وجنس كالحر والعبد فالنفى والإثبات فى لام الاستغراق يقتصر على أفراد ذلك الجنس بعينه ونفى جنس يقابله لا يكون من مدلوله بخلاف لام الجنس فإن النفى والإثبات فيه يكون باعتبار الجنس من أول الأمر ، وعلى هذا إن أحد اللام فى «الحمد لله» للاستغراق يكون القصر باعتبار الأفراد فقط ، أما عدم تحقق ذلك الجنس فى غيره تعالى فليس من مدلوله .نعم إذا ثبت جميع أفراده لله تعالى وانتفى عن غيره لزم انحصار جنس الحمد فيه لكن لا لأنه مدلوله بل لانقطاع مادة تحققه وانحصارها فيه بخلاف ما إذا حملناه على الجنس كان المعنى إثبات هذا الجنس لله تعالى ونفيه عن غيره ابتداء ، فالمعنى على الأول أن بعض أفراد الحمد ليس لغيره تعالى ، وعلى الثانى أن جنس الحمد ليس لغيره تعالى وإذا انتفى الجنس عنه لزم انتفاء جميع أفراده أيضا ، فإنه لو تحقق فى غيره فرد من الحمد لم يثبت انحصار الجنس فيه تعالى لأنه يكفى لتحقق الجنس فرد مّا وإذا تحقق فرد فقد تحقق الجنس فى ضمنه فليس هذا من نزغة الاعتزال بل لاطلاعه على حقيقة الحال ومن نازعه فيه فقد غفل عن المآل

والحاصل أن النفى والإثبات يستوفى كل منهما من حاق اللفظ فى لام الجنس ويكون إثبات الجنس وانتفاؤه من مدلوله بخلافه فى لام الاستغراق فإنه لا يمس بنفى جنس آخر وإنما يلزم من جهة خصوص المحل والمقام والله تعالى أعلم .

تقسيم العوالم

العوالم عند الصوفية على أنحاء ، عالم الأجساد العنصرية وهى التى فيها المادة والمقدار وعالم المثال وهى التى لا مادة فيها مع بقاء الكم والمقدار كالشبح المرئى فى المرآة ، وعالم الأرواح وهى التى لا مادة فيها ولا كم ولا مقدار ، وقد صرحوا أن عالم المثال لتجرده عن المادة أقوى من عالم الأجساد وليس كما زعمه بعض الجهلاء أنه من التخيلات الصرفة . وقالوا إن زيداً فى آن واحد موجود فى مواطن ثلاثة : عالم الأجساد ، والمثال ، والأرواح بدون تفاوت ولا تغير . أما عند علماء الشرع فليس هناك إلا عالمان ، عالم الأرواح وعالم الأجساد وقد يخطر بالبال أن ما سماه الصوفية عالم المثال هو الذى سماه أهل الشرع عالم الأرواح لأنهم عدوا الملائكة والجن والنفوس من عالم المثال وهى بعينها معدودة عند علماء الشرع فى عالم الأرواح فلم يبق فرق إلا فى التسمية أما ما سماه الصوفية الأرواح المجردة فلم يبحث عنها العلماء ، والروح عندهم جسم لطيف مشاكل للبدن سارية فيه ، تمسح وتنزع ، يده كاليد لها ، وهكذا حتى أنك لو رأيتها ما ميزت بينها وبين زيد بعينه فإذن ليست هى

مجردة كما رامه الصوفية ولا أدرى أحداً من علمائنا ذهب إلى تشكل الأرواح الإنسانية غير الشيخ الأكبر فإنه صرح أن الأرواح تتمكن أن تتحول إلى أشكال مختلفة نعم الملائكة تقدر على ذلك عند علمائنا أيضا . ثم إن عالم المثال ليس اسما للحيز كما يتوهم بل هو اسم لنوع من الموجودات فما كان من عالم المثال ربما يوجد فى هذا العالم بعينه كالملائكة فإنهم من عالم المثال عندهم ومع ذلك تتعاقب فى هذا العالم بكرة وأصيلا .

واعلم أن الاحتياج إلى الزمان والمكان إنما يحدث من تلقاء المادة ، فالشيء كلما كان منغمسا فى شوائب المادة كان أحوج إلى الزمان والمكان ، وكلما كان أبعد عنها كان أغنى عن الزمان والمكان ولما كان الواجب الحق فى أقصى مراتب البعد من المادة كان أغنى عنهما وليس عند ربك صباح ولا مساء . ونعم ما قال الشيخ المجدد السرهندى رحمه الله تعالى أن الله سبحانه خالق للزمان والمكان بأسرهما فكيف يكون محتاجاً إليهما !؟ والملائكة وإن لم تكن مجردة على اصطلاح المعقول لكنهم لما كانوا فوق عالم الأجساد خف احتياجهم إلى المكان بالنسبة إلى الماديات . فالبحث فى كيفية نزولهم وإيابهم وذهابهم ليس فى موضعه ، وإذ الشريعة قد تواترت بنزولهم على الأرض من غير تخييل ولا تشبيه وكونهم مبصرين من غير تلبيس ولا تخليط فهو إذن من ضروريات الدين ، يكفر جاحدها ونعوذ بالله أن نقف ما ليس لنا به علم ونكون من الجاهلين .

هل الاجمال يكون باعتبار المراد أيضا

واعلم أن الإجمال فى عامة كتب الأصول إنما يتأتى من جهة غرابة اللفظ أو ازدحام المعانى لا غير وقد سبق من قلم بعض المحشين أنه قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضا وإن لم يكن فيه بحسب اللغة إجمال . قلت ولم أجده فى التحرير نعم يترشح بعضه من ذيول الكلام كما حرر بعض الأصوليين فى بحث تعديل الأركان أن قوله تعالى «اركعوا واسجدوا» ، محمول على مفهومه اللغوى عند الطرفين رحمهم الله تعالى . فالمأمور به هو القدر الذى يصح به إطلاق اسم الركوع والسجود عليه لغة وهو الفرض ، وعند ابى يوسف رحمه الله تعالى محمول على مفهومه الشرعى وهو الذى اعتبره الشرع مع التعديل والطمأنينة فيكون التعديل فرضا ويترشح منه أن قوله تعالى « اركعوا واسجدوا » مجمل باعتبار المراد عند أبى يوسف رحمه الله تعالى والتحق الحديث بيانا له ولعل هذا هو النزاع بين صاحب الهداية والشيخ ابن الهمام حيث ادعى صاحب الهداية أن آية المسح مجملة وحديث المغيرة لحق بيانا له ورد عليه الشيخ ابن الهمام ، قلت يمكن أن يكون صاحب الهداية أراد من الاجمال هذا النوع ولا ريب أنها مجملة بهذا المعنى لأنه لا يدرى أنه أريد منه الكل أو البعض

وعلى الثانى أى بعض منه ، والشيخ ابن الهمام ينكره فالاختلاف بينهما يبنى على اختلاف النظرين وبالجملة لم أجد الإجمال باعتبار المراد عن أحد من رجال هذا الفن .

كلمات من الجامع لابد من إلقائها على الرفقاء السائرين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد حمداً دائماً مع خلودك . ولك الحمد حمداً لامنتهى له دون علمك . ولك الحمد حمداً لايريد قائله إلا رضاك . ولك الحمد حمداً ملياً عند كل طرفة عين وتنفس نفس . اللهم اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين محمد عبدك ورسولك إمام الخير وقائد الخير ورسول الرحمة . اللهم ابعثه مقاماً محموداً يغبطه فيه الأولون والآخرون . اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد . اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد وعلى سائر أصحابه الحاملين لسننه وآدابه

من البيض الوجوه نجوم هدى　　لو أنك تستضىء بهم أضاءوا

هم حلوا من الشرف المعلى　　ومن حسب العشيرة حيث شاءوا

اللهم انفعنى بما علمتنى وعلمنى ماينفعنى وزدنى علماً . الحمد لله على كل حال وأعوذ بالله من حال أهل النار . اللهم الطف بى فى تيسير كل عسير فإن تيسير كل عسير عليك يسير وأسألك اليسر والمعافاة فى الدنيا والآخرة

« أما بعد » فإن فن الحديث لم يزل يخدمه العلماء قديماً وحديثاً . ويسعون إليه فى كل عصر سعياً حثيثاً ، حتى دب إلى الناس داء الأمم السالفة فقلت رغبتهم بكتاب ربهم ، وسنة رسولهم . وجلت بفنون لا تعنيهم كالمنطق والفلسفة فتهوكوا فيها ونسوا حظاً مما ذكروا به حتى لم يبق من العلماء إلا كالرقمة البيضاء فى جلد الثور الأسود فكسد القول الفصل ونفق الزور والجهل . ذهب ماء الإسلام ورواؤه وعادت لياليه الضاحية مظلمة . وأيامه المستنيرة مكدرة . وما ذلك إلا لشؤمهم وشؤم ماعندهم من الجهل الذى حسبوه علماً . فإنا لله وإنا إليه راجعون . ثم إن هذا من وعد الله على لسان نبيه أنه سيبعث على رأس كل مائة من يجدد دينه ، فأنجز وعده وأنشأ رجالا اصطفاهم وهداهم إلى صراط مستقيم كالشاه ولى الله فى الهند وأنجاله الذين زهت الأمة الإسلامية بنبوغهم على وجه الأرض فقاموا لإحياء السنة ونصرة الدين وحموا بيضة الإسلام ونفوا عنه زيغ الزائغين وانتحال المنتحلين ونشروا علوم الحديث والتفسير حتى حمى وطيس العلم ، فدار وسار ، جعل الناس

يضربون إليهم الأكباد ويصدرون عنهم بأوقار من العلم فمضى الحال على ذلك إلى ماشاء الله أن يمضى ثم خلت تلك الأمة أيضا وتركت الناس فى ظلم دهماء وفتن عمياء يخبطون فيها خبط عشواء فأيتم الدين وأجدبت الأرض مرة أخرى. فبينماهم كانوا هائمين فى المهامه والموامى إذ أدركتهم الرحمة الإلهية فأحدثت من ناحية كشمير سحابة عرضت فهطلت حتى تضاحكت الرياض واصطفقت الحياض اهتز به كل قطعة غبراء وشكر له كل فصيح وعجماء أعنى بها إمام العصر رحيب الباع فى الفنون بأسرها الشيخ محمد أنور قدس سره العزيز آية من آيات الله بلا فرية ورحمة إلى أهل الأرض بلا مرية

وإن قميصاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا عن معاليه قاصر

لو نظرت إليه لنظرت إلى رجل يضاهي الذهبي رحمه الله تعالى فى حفظه، ويماثل ابن حجر فى إتقانه وضبطه، ويساجل ابن دقيق العيد فى عدله ودقة نظره، ويشابه البحترى فى شعره، ويحاكى سحبان فى بيانه وسحره، بل وليس ذلك ببعيد من صنع الله عز وجل

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

فدعى الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله دعوة فتحت آذانا صما وأعينا عميا وقلوبا غلفا فأفاض بحور العلم وقعد لدرس الحديث مقعد صدق فجعل الناس يهجمون عليه من كل صوب، وأخذوا عنه العلم بين مقل ومكثر وإن كل ذلك لما كان فى بطون الأوراق منتشراً عند الطلبة فى الآفاق كأنه على جرف هار كاد أن ينهار، مست الحاجة إلى جمعه فى صورة الكتاب وأين الكتاب من الخطاب لكن جمعه وتهذيبه ثم تعريبه لم يكن ركباً ذلولا فبقى الأمر كذلك يغزل وينقض، يحل ويعقد، يصاغ ويكسر إذ قضى الله سبحانه أن يثمر شجرهم وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. فأتاح لى القدر جمعه من حيث لا أحتسب وأنى أحقر فى نفسى أن ترزق لى على أصح الكتب خدمة ولكن قال تعالى: «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض» فخرجت القرعة باسمى والنفوس تستشرف إليه وذلك من فضل الله على أى فضل «وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله» إلا أنى ما كنت أقتحم هذا الأمر الخطير خشية أن أخرم مراده فأتقول عليه مالم يقله فإنى كنت كبنان كف ليس فيها ساعد، وكان المأمول جزيلا بين شدقى ضيغم فكان باعى يقصر عن نيله حتى إذا تشرفت بالقراءة عليه مرة بعد مرة، ورأيت أنى قد فهمت منه شيئاً أو بعض شيء شحذت غرار عزمتى مرة أخرى، ولكنى وجدت أن الأمر صعب على أصعب مما كان وصدق القائل:

فإن كنت لاتدرى فتلك مصيبة وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

فلم أزل أقدم رجلا وأؤخر أخرى إذ بلغنى نعيه فوجدت فى ظهرى اقتصاماً فتمطأت لها وأناذا قد طار قلبى شعاعا وتثعب عيناى دماً وتلتهب حشاى جوى ولله در القائل :

أشكو الذين أذاقونى مودتهم حتى إذا أيقظونى بالهوى رقدوا

فلما أفقت من غشيتى وفرجت عن غمى وتحقق لى أن الشيخ لحق بالأبرار ، ورحل إلى دار القرار علمت أن مابعد العشية من عرار ، فتفكرت ساعة فى أمر أبر به بعده فما وجدت أبرّ البر إلا أن أحفظ علومه عن الضياع ، وأجمعها للطلبة الجياع . فطفقت أؤلمه فى ضوء النهار ولموع الكواكب وجلبت له كل راجل لى وراكب ، فطالما صعب على تحصيل مراده ومعناه وكثيراً ماعصى على تهذيبه حسب مرماه ، لأنى كنت أخذت ماأخذت حين كان الشيخ رحمه الله تعالى يخب فى مجاله ويهدر شقاشق ارتجاله . وما كان يمهلنا ريثما انضبط كلامه فتفاقم الأمر واحتاج إلى حفظ جيد وتيقظ تام ونظر حديد وقلم سريع وذهن سائل وفكر بالغ قلما يجمعها الله لأحد . فكنا إذا أصغينا لكلامه فات عنا الإملاء وإن أكببنا على الكتابة فات عنا الاستماع فصرفت جهدى المقدور لئلا أغادر من كلامه صغيراً ولا كبيرا وأجمعه بأسره نقيرا وقطميرا ومع ذلك بقيت أشياء مبهمة لم أستطع ضبطها بل كثيرا ماوقع التصحيف فى أسامى العلماء والكتب[1] حتى وقع التحريف فى نقل المذاهب أيضا فكانت تلك مراحل وفوق ذلك إنى كنت أجمعها من تقريرات شتى كنت ضبطتها فى السنوات الماضية فأشكل على الالتقاط منها ثم نظمتها كلها فى سلك واحد وقد وقع لى غير مرة إنى هذبت مقاماً وسطته على وجه أرتضيه ثم وجدت شيئاً آخر لم يكن لى بد من درجه فدمجته فى أثناء الكلام فاختلت العبارة لامحالة ثم التعريب بعد ذلك صار ضغثا على إبالة لأنى رجل لم أرتضع من ثديى الأدب رضعة ولم أمص منها مصة وياليت حظى منه بجرعة فأعلل بها نفسى وأخرج من معرة العى إلى منطق الفصاحة وكانت نفسى تتوق أن لو كان عندى من أماليه لأحد من فضلاء تلامذته أيضا فاستفيد منه فيما فاتنى الاستماع وأنتفع به فيما لم يحصل لى الانتفاع فحمدا لله عز وجل على مارزقنى من تقريرى الفاضلين اللذين قرءا عليه الصحيح ثلاث مرار وضبطا عنه ماضبطا بعد تدرب ليل ونهار أعنى بهما الفاضل عبدالقدير والفاضل عبدالعزيز الأستاذين بالجامعة الإسلامية فلا أغمط برهما مادمت حيا

وكانت لى أمانى أن أكون جمعته فى حياة الشيخ رحمه الله ليطالعه ويصلح ماوقع من الخطأ والنسيان فيه *(وكم حسرات فى بطون المقابر)*

---

(۱) قد بذلنا فى تصحيح هذه الأمور جهد المستطاع . (من المصحح البنورى)

فإذا الشيخ قد اختطفته المنايا فالرزية قد جمعت الرزايا وإذ ظللت بعد وفاته كابل لاخطام لها ولازمام ، مع أنك تعلم أن الإنسان يزل من قلبه أكثر مما يزل من قدمه وأنه قد ينسى ويسهو كأن الجواد يعدو ويكبو ، والسيف يضرب فيقطع وينبو ، والزناد يقدح فيوري ويخبو ، فكنت أحوج إلى من يقودني إذا تعبت ويأخذ بيدي إذا عثرت ويذكرني إذا نسيت ويسددني إذا ضللت فقدر شيخا كان صنوا لشيخي رحمه الله تعالى نبعا من عين واحدة وارتضعا العلوم من ثدي واحد أعني به محقق العصر الشيخ العلامة شبير أحمد نظير نفسه ونسيج وحده ، ملك درس البخاري بعد وفاة الشيخ رحمه الله تعالى فأبرز علوما معجبة وأفكاراً رائقة ونقولا مخبية ـ صاحب التصانيف الجليلة (١) والملكات الباهرة متعنا الله بطول بقائه ، فألححت عليه أن يسرح فيه نظره فأسعفني بمأمولي وطالع تقرير النصف الآخر من الصحيح مستوعبا ومن النصف الأول نحو جزء ومواضع متفرقة أخرى فشكرت الله ورأيت أن جهادي قد حاز مغنما وقدحي الفذ قد صار توأما ولعمري كان ذلك ثلمة فسدها ، والحمد لله على أنه استحسن هذا المجموع ودعالي بالبركة والقبول

ثم هاأنا أنادي أن مثلي فيه كمثل ابن سبيل يقطع الطريق وما في مزوده كف سويق غير أني لما ابتليت به لم آل جهدا في تحريره وكابدت فيه بما يعلمه الله وبعد فلم أخلص فيه من السهو والأغلاط بالأنواع كلها .

وما أبرىء نفسي أنني بشر أسهو وأخطأ مالم يحمني قدر

وجل ذلك لأني قد فرغت من تسويده في نحو سنتين بفضل الله وكرمه مع ما بي من شواغل المدرسة ودوائر تدور على الإنسان فإنه خاق وبجنبه تسع وتسعون منية فلم أنتهز فرصة لتحريره كما أريد وسميته ـ

فيض الباري على صحيح البخاري

وقد علقت عليه حاشية سميتها (البدر الساري الى فيض الباري) وكنت أرجو قبل الخوض

---

(١) ومن أبدع تصانيفه «الفوائد على القرآن» نمقها باللغة الهندية قد تداولها الكواف حتى طبعت في برهة قليلة ثلاث مرار وطارت إلى الآفاق . ومنه شرحه على مسلم وهو أعز شرح برز على وجه الأرض دقت مبانيه وجمت معانيه فهو نفسه ثناؤه قد أكب عليه العلماء في ديار الهند وطبع منه إلى كتاب الطلاق في ثلاث مجلدات ضخام ونحن ندعو الله أن نرى باقيه في أعجل مدة

فيه أن يكون ذخراً لى فى غدى ، فلما اقتضيت حلوه ومره وبلوت عواقبه وأعباءه عرفت أن نفسى ضعيفة لا تطيق حملها وحينئذ رضيت أن أخرج منه رأسا برأس

على انى راض بأن أحمل الهوى   وأخلص منه لا على ولا ليا

نعم ولو استقبلت من أمرى مااستدبرت ماتقدمت إلى هذا الأمر الخطير ولكن جف القلم بما هو كائن فالآن ألتمس من العلماء أن يخبرونى بما اطلعوا عليه من العثرات والزلات ويد عولى بظهر الغيب ويبض الله وجوها دعوا لى وستروا العيب

اللهم هذه بضاعة مزجاة أتيتك بها راجيا عفوك طامعا فى رحمتك فتقبلها بقبول حسن وانفع بها الناس وإياى ، واجعله خالصا لوجهك الكريم لا يشوبه رياء ولا سمعة واجعله لى ذخرا فى يوم الحساب بفضلك وكرمك برحمتك ياأرحم الراحمين وما ذلك على الله بعزيز .

وذلك فى ذات الإله وإن يشأ   يبارك على أوصال شلو ممزع

فيض البارى

واعلم أنه عدة أسباق بين غنيمة وفىء ، ألقاها الشيخ علينا شيئا بعد شىء ، لم يقصد بها الاستيعاب بما قيل فى الباب ، ولكن مداخل بحث هى شعوف وذكرة لأولى الألباب ، يرتاح بها كل من كان سئم من القيل والقال ومد العنق إلى من يخلصه من الداء العضال ثم كان فطنا لقنا رزق ذوقا صحيحا من الله المتعال ، ويشمئز منها من عض بالقواعد واكتفى بالزوائد عن الفرائد لا له وقه فى النفس ودراية ، ولا روية ورواية ، أو من اعتزى إلى حزب فتعصب له ودعا بدعوى الجاهلية وزعم أن العلم انحصر فيه فجعل يهزأ بما لا تسمع أذناه فإنه محروم لو بلغ الرزق فاه لولاه قفاه

ثم أنه برض من عده وقطرة من بحره احتجرناها ارتواء للعطشان وسلوة للهيمان وكل ما حكيناه فيه فهو على لسان الشيخ رحمه الله تعالى وسلكنا فيه سبيل الإعلام دون الاغفال فذكرنا أسامى العلماء والكتب فى أكثر المواضع . نعم لم نسرد الأحاديث بألفاظها روما للاختصار إلا فى مواضع دعت الحاجة إليه وكذلك لم نعرج إلى نقل عبارات المصنفين برمتها وإن كان أهم فى بعض الملاحظات لأنا قد جربنا مرارا أن مرادهم كان محجوبا تحت الأستار أو لا يتضح إلا بعد نقل الأوراق والقاه الشيخ رحمه الله تعالى علينا فى حمل موجزة كأنها مخ الكلام فرأيناه علما فآثرنا المعانى على الألفاظ ولم نعتن بها ولم نهتم سيما إذا لم يكن الكتاب من النوادر فلا هم ولا غم ، وكذا جربنا فى بعضهم أنه يفهم شيئا من كلامه ولا يريد ان يفصح به لمصالح تسنح له وذلك كثير فى الأدباء فلا يطلع عليه

إلامجرب ولا يتنبه على أغراضهم إلامتيقظ أحاط بطرقهم وسبر عاداتهم ، ومن يجرب الأمور يعرف أن أخذ المراد من كلام العلماء لايسهل فى كل أوان .
ثم إن المحشى إذا فصل المقام وقضى عنه وطره خفت علينا مؤنة شرحه فلم نعطف لحله ثانيا

تنبيه وإيقاظ

ثم إنى أعلنت لك جهارا وأسررت لك إسرارا أنه لم يتيسر لى المراجعة إلى الأصول و تصحيح النقول فى جملة الفصول ، نعم إذا اعترت لى شبهة راجعت لها ومن يطالع تلك الأوراق يعترف أن تصحيح النقول كلها يحتاج إلى فرص طويلة فاعتمدت فيها على ما كنت حررت حين قراءتى عليه فإن عثر أحد على الاختلاف فى موضع فلا يرمين به الشيخ فإنه برىء منه كابرىء الذئب من دم ابن يعقوب أو برئت قائبة من قوب ، وليعذرنى فإنى قد صدقتك صدق القطا أنى ماسلمت فيه من الخطا لأنى كنت أضبطه فى الدرس فاحتوى اللوح على خطأ من العقل والقلم وإذا أتى المرء بمافى اللوح لم يلم ، نعم اعتنيت بتصحيح نقول الصحاح الست فى الجملة ومهما اطلعت فيه على سورة فى الكلام و ترفعا فيه أو بقبقة فى زقزقة فكله من سوء تعبيرى وخبث نفسى وكنت أود أن لاتفشى سرها وأبت إلا أن تترشح بما فيها فلا حول ولا قوة إلا بالله .
وليعلم أنه قد دخل فى الفيض كلامى فى كلام الشيخ رحمه الله تعالى فى بعض المواضع وذلك لسقم المسودة فتى وجدت فيه بين القوسين « قلت » او « يقول العبد الضعيف » فهو من الحقير كما وقع فى ص ۷۰ ويمكن أن يمر عليك مثله فيما يأتى أيضا فليتنبه
اللهم اعط نفسى تقواها وزكها أنت خير من زكاها ، أنت وليها ومولاها اللهم ألهمنى رشدى وأعذنى من شر نفسى

البدر السارى

هو تعليق من العبد الحقير وماكان بى إليه من حاجة بيد أن أموراً حملتنى عليه وسأتلو عليك منه ذكرا فاعلم أنك قد عرفت من تبحر الشيخ رحمه الله تعالى فيما مر وإن لم تعرفه فستعرفه بعد مطالعة هذه الأمالى إن شاء الله تعالى فكان الشيخ يأتى بغرر النقول فى درسه ويطوى كشحه عن ساقطها ولاقطها فاعتنيت فى بعض المواضع أن يكون عندك من أصلها شىء ، إما لكونها من الكتب النادرة أو لكون الشيخ رحمه الله قد أحال عليها إجمالا فأحببت أن تكون عندك تفصيلا .
ومنها أنى اعتمدت فى الفيض على درسه الأخير وجعلته عموداً فإذا وجدت فى إملاء الشيخ فى السنوات الماضية مايخالفه وجب على التنبيه عليه وجل ذلك لكون المقام ذا الوجوه فكان يذكر

أحد الوجوه فى سنة وآخر فى سنة أخرى حسب ما تيسر له المقام والحال ولا يعد ذلك تخالفاً ولا تضاداً

ومنها أنه قد يكون نشيط النفس فيبسط فى الكلام ويبدى عن خبيئات أسراره وقد يكون منقبض النفس فيكتفى على الاجمال فإن عثرت على تحقيق المقام فى تقرير سابق ولم أجده فى درسه الأخير ألحقته منه فى هذا التعليق إفادة ، وإنما لم أهتم بها فى جميع المواضع لأنى راعيت الاختصار مهما أمكن ، فإنى قد بلوت اليوم سآمة الطبائع العامة من الكتب الطويلة ولذا تجد أنى أكثرت فى الإحالة على درس الترمذى ومع ذلك قد أومأت إلى بعض المباحث المهمة وإن لم أبسطه كل البسط لأن مالا يدرك كله لا يترك كله .

ومنها أنى ما فهمت أشياء من درسه فى حياته إما لدقتها أو لإجماله فى بيانها أو لعدم بلوغ صونه إلى أو لاختلاطها على فإذا فهمته بعد وفاته نظراً إلى ألفاظ المذكرة ذكرته فى التعليق خشية أن لا يكون مراده وأكون أنا ممن عزاه إليه ، ثم إنى أخشى على مثله فى الفيض أيضاً لأنى أوضحت البيان من عند نفسى ، وقدمت وأخرت فى الترتيب ، ونقلت كلامه من موضع إلى موضع ، وحذفت من موضع فلا آمن أن أكون غيرت مراده بهذه التصرفات لأنى جربت أن نقل كلام الكبار ينبغى أن يكون على أحرفه والتصرف فيه يعود مسخاً . أو نسخاً فلألفاظهم شوكة ولتعبيراتهم تأثير فى النفوس ولعباراتهم احتواء على المعانى اللطيفة مع جزالة الألفاظ ، ومع ذلك يكون فيها رمى على العرض فإذا نقله من لا يدانيه فى العلم فيحرف المعانى ويركك الألفاظ ويطول فى العبارات بدون طائل ويرمى فى الليل . وبالجملة يفقد منه الروح إلا أنى ألجأت إلى التصرف فى الترتيب وإيضاح البيان وتطويل وتكرير تسهيلا للطلبة والله على ما نقول وكيل ، والمرجو منه أن يعفو عنى زلاتى وأرجو من العلماء أن يغمضوا عن مزلاتى فإن جهد المقل دموعه

ومنها إذا رأيت شيئاً يرد على كلام الشيخ رحمه الله تعالى فى الظاهر وبدا لى جوابه ذكرته فى التعليق وإن اختلج أمر فى صدرى ولم يظهر لى جوابه أبديته أيضاً فإن السؤال نصف العلم وأن أعرف أن الناس على أذواق ، فبعضهم لا يذوق ماذقته ولا يهمه ما أهمنى أمره. نعم وفى ضمن ذلك قد أذكر أشياء استملحها نظرى ، وأموراً نسجها فكرى ، وما تكلفت لها أصلا ولا أردت به إبداء علم أو ادعاء فضل وأى علم إبداء الشبهات أو إبداع النكات وأين ، هم منى ومن شيخى رحمه الله تعالى وأيم الله لو أن أحداً كان استفاد من شيخه فأنا كلى استفادة من شيخى من القرن إلى القدم وكل ما ذكرته فيه إن كان صوابا فهو إما من صريح كلامه أو لازمه أعزوه إليه أولا .

ومنها أن عندى نقولا من مذكرته الخاصة له التى لم يكن يلق منها شيئاً على الطلبة لكونها تليق بشأن التأليف فذكرت منها شيئاً فى بعض المواضع حيثما قدر لى .

ومنها أنه كان عندي بعض أجوبته فى الهندية عن الاستفتاءات التى استفتى بها فعربتها إفاداً للطلبة لما رأيتها أنفع لهم.

ومنها أن الشيخ رحمه الله تعالى قد كان يبحث فى بعض المسائل كأبحاث العلماء المحققين إجمالا فأوضحته لئلا يختل عليك مسلكه ولا تعزو إليه مالايريده فان الدرس يجرى فيه الكلام من كل باب، وشأن التصنيف يغايره، ثم إذا عظمت مضرة بعض النقول عند القاصرين لم أذكره رأساً لأن العلماء قد اقتحموا فى كل واد فذكروا النقول بكل نحو صحت أم لا والطريق بناء المذهب على النقول المحكمة المعتمدة دون الشاذة الفاذة. فاذا رأيت أن فى نقلها دلالة للزائغين على سبيل الغى أمسكت عنها، وذلك لأن كل أحد لا يطيق أن يسمع كل كلام وطبائع الناس اليوم أرغب فى الإغراب. فإياك وأن تخرج عن أقوال الأئمة أو تسلك مسلك عدم الاعتماد عليهم والقدح فيهم فإنهم إن صاروا مطعونين فمن ذا الذى نعتبر به من بعدهم فإن الدين لم يصل إلينا إلا من قبلهم ونرى طوائف من العلماء مشغوفين بالكلام فى المتقدمين وتتبع مثالبهم ويسمونه عدم التعصب ذلك مبلغهم من العلم، ولو سلمنا بعض مايشيعون عنهم فما ذاكان؟ فإنما المعصوم من عصمه الله وهذا الذى قد نبأنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من أمارات الساعة أن يلعن آخر هذه الأمة أولها فقد رأيناها بأعيننا وصدق الله ورسوله فإنا لله وإنا إليه راجعون.

هداة الدين قد ضلوا * وقد بانت خسارتهم
وباعوا الدين بالدنيا * فما ربحت تجارتهم

ومنها أنى قد صدعت فيما مر أنه لم يتيسر لى الرجوع إلى الأصول فى جملة الفصول، فإذا راجعت فى بعض المواضع ثم لم أجده نبهت عليه فى التعليق لامحالة ليراجع إليه المراجع فى فرصة أما أنا فلم اجد فرصة للمراجعة حقاً وحكمت ماحكمت على طريق من يقول.

لا يألف الدرهم المضروب صرتنا لكن يمر عليها وهو منطلق

فلا عبرة به

ومنها أنه كان عندى تقارير من بعض المشايخ كشيخ الهند رحمهم الله فإذا ذقت من كلامه شيئاً لم أملك نفسى إلا أن أذكره فذكرته فى بعض المواضع فى التعليق، فهذه ونحوها ودونها وفوقها أمور حملتنى على هذا التعليق فإن شئت فاعذرنى وإن شئت فلمنى.

(كشف بعض الرموز مع بعض تنبيهات لا بد من ذكرها)

ومما يجب أن يعلم أن حيثما أطلق «قال الحافظ» فهو ابن حجر، والفتح هو شرحه الشهير وكلما

أذكر قال الشيخ فى العينى ، أوقال الشيخ فى الفتح فهو فى الأول الحافظ بدر الدين العينى رحمه الله ، وفى الثانى الشيخ ابن الهمام رحمه الله ، والكتابان هما كتاباهما. ومهما أسكت عن ذكر الكتاب فليعين من القرائن الظاهرة عند المشتغلين ، وإذا قلت بعد نقل عبارة انتهى فهو على اللفظ ، وإذا قلت بالمعنى فهو على خلاف ذلك وذلك كثير وقليلا ما أسكت عنه فذلك مما ينقسم إليهما . وليعلم أنى لم أذكر كلام البخارى بتمامه ولا أخذت متن الحديث بجمته ولكن اكتفيت بصدره روماً للاختصار فعليك أن تراجع أولا إلى الكلام بتمامه وإلى الحديث بأسره فإن المرام لا يحصل دونه وهذا مهم جداً لا ينبغى التكاسل فيه أو التغافل عنه . وجملة مانقلت فيه من كلام الحافظ فضل الله التور بشتى الحنفى فهو من التعليق الصبيح ، الشرح لمشكاة المصابيح لصديقنا المحترم الورع التقى الفاضل مولانا محمد إدريس الكاند هلوى زادت معاليه وهو أعز الشروح وأنفعها للطلبة ومع ذلك أخصرها وأيسرها أجمعها للنقول وألطفها للإبراز هو لطائف المحدثين ، وكفات الشريعة طبع بالشام من خير مدائن الأرض ، والصديق المذكور من فضلاء تلامذة حضرة الشيخ رحمه الله تعالى صاحب تأليفات منها حاشيته على مقامات الحريرى ورسائل فى علم الكلام

ونقلت فى مواضع من شرح المنظومة وهو شرح نفيس جدا على منظومة الشيخ أحمد بن محمد المقدسى الأنصارى الشهير بالقشاشى وقد أدهشنى تبحر الشارح وطول باعه فى العلوم والأسف أنى لم أقف على اسمه لأجل ضياع أوراق من أول الكتاب إلا أنه يعلم من الشرح أن الشارح من تلامذة الناظم شرحها فى حياة الناظم .(١)

---

(١) قال البنورى : الشيخ أحمد القشاشى ترجمته مذكورة فى «الامم» ص ١٢٥ (طبع حيدر اباد) توفى سنة ١٠٧١ ﻫ وشرح المنظومة للشيخ ابراهيم بن الحسن الكورانى الشافعى نزيل المدينة المنورة من أصحاب القشاشى توفى سنة ١١٠١ ﻫ ويسمى هذا الشرح « قصد السبيل بتوحيد العلى الوكيل » وهو فى مجلد ضخم موجود فى دار الكتب المصرية من كتب التوحيد تحت رقم ١٣٤

عدة أبيات أنشدها من لا يحسن الإنشاد على حضرات الأفاضل الذين اجتمعوا عند تمام هذا التأليف في وليمة .

توالت لك النعماء إنى أشيعها — لك الحمد والخيرات دوماً نصيعها
لك الحمد أضعافا على ماهديتنى — لشرح البخارى للمعانى نجيعها
وكم نعمة أنعمت راقت فأعجبت — وتلك لعمرى فى الجميع بديعها
تتابع آلاء الإله فأوجبت — ثناء يوازيها ومن يستطيعها
صحيح البخارى فى الصحاح مسلم — وأفضل من بين الصحاح رفيعها
وكم من شروح ألفت فى علومه — وكشف مبانيه فهذا تبيعها
صحائف علم أو بطاقات حكمة — وطاقات أزهار زهاها ربيعها
وإرشاد سار عمدة فتح بارىء — مصابيح مشكاة فطاب طلوعها
إذا ماشعاع الشمس عز فإنها — كواكب درى كفاك لموعها
فيارب هذى أسطر قد سطرتها — وأنت الذى بعد القبول تذيعها
إذا ماأتحت الجمع والطبع كله — إذن سوف تبقيها فكيف تضيعها
ويارب أدركنى بلطف يعمنى — ذنوبى وإسرافى فإنى صريعها
عتو وطغيان فساد وشقوة — وأصناف أوزار على جميعها
فإن تعتبر أمرى فأمرى مفرط — وأن تغتفر ذنبى فإنى ولوعها
وقدر أحاديث الرسول تربنى — وترضعنى دهراً وإنى رضيعها
أكون لها خير الرضيع لأمه — بإخلاص قلب لاأزال أطيعها
وعل ضريح الشيخ علا فإنه — هو العين فواراً وإنى بضيعها
وبارىء قوس العلم صاحب بيته — ومن قد بدا للمبدعات بديعها
تدر غمامي جوده فتزينت — رياض علوم جدبها ومريعها
تجلى ضياء العلم منه فنورت — دياجر جهل اسبطر فروعها
نوال وإدراك الضعيف ورقة — وسائر أوصاف الكرام صنيعها
وبارك لقاريها وعلمه حكمة — وأجزل ثوابا للاناس تشيعها
وأكرم مقاماً من ينظم أمرها — ومن جاء يشريها كذا من يبيعها
أيا نخبة الأعلام عوجوا بدعوة — فيسمع منكم للحقير سميعها
وصلوا على خير الأنام محمد — غياث البرايا للحساب شفيعها

وهذه صورة الاجازة التى كتبها لى إمام العصر الشيخ السيد محمد أنورشاه جعل الله الجنة مثواه ألحقتها تيمنا وتبركا وأدعو الله تعالى أن يصدق فى ظنه ويبارك لى فى يومى وغدى (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جل ذكره، وتعالت صفاته ونعوته، وعزت أسماؤه، وتواترت وتسلسلت آلاؤه ونعماؤه، وحدثت بربوبيته أرضه وسماؤه، إن فى السماء لعبرا وإن فى الأرض لعبرا، فالعظمة إزاره والكبرياء رداؤه واتصلت منته وصح إحسانه ووضح برهانه كمشكاة فى مصباح بهر نوره وضياؤه (فالكل عبارة وأنت المعنى) يامن تبارك وتقدست علياؤه ولآلاؤه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم، والكل حوادث أعراض وهو السند الله الصمد وماعداه فهى شواهده وأنباؤه. والصلاة والسلام على خير خلقه وخيرته خاتم الأنبياء والرسل المبعوث إلى خير الأمم بالطريق الأمم، وأكمل الشرائع وأوسط السبل، وانقطعت بوجوده النبوة والرسالة وكان بقى من قصر النبوة موضع لبنة فكأنها وقد تم البناء وكمل، فهو دعاء أبيه إبراهيم وبشرى عيسى، وهو أول الفكر وآخر العمل، وعلى آله وأصحابه الشاهدين لأحكامه وأيامه، والمتابعين لسننه وسننه وهديه وهداه لايعدل بهم من عدل والتابعين لهم بإحسان وتبعهم ومن اقتدى بهم إلى يوم الدين وإلى آخر الأجل آمين. ثم آمين أما بعد فإن علم الحديث مرفوع أعلامه وصحيح آثاره وطيب أخباره ومستفيض بركاته وأنواره

حديثه وحديث عنه يعجبنى   هذا إذا غاب أو هذا إذا حضرا
كلاهما حسن عندى أسربه   لكن أحلاهما ماوافق النظرا

وهو أساس الدين وأسه وعليه طرده وعكسه، ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين، وإن أخانا فى الله الذكى الزكى الأحوذى المكرم المفخم المولوى، بدر العالم ابن الحاج الناسك تهور على قد اشتغل على بجامع الترمذى والجامع الصحيح للإمام الهمام البخارى رفع الله درجاتهما فى أعلى عليين، وقرأهما وسمع منى ثلاث مرات فى نحو ثلاث سنين، وعلق عنى أشياء وذاكر معى وراجع حتى أحسبه والله حسيبه أنه قد فهم علوم المحدثين من تتبع الطرق وفن الاعتبار والمتابعات والشواهد ومذاهب الأئمة، ولخص غرض الشارع وجمع المتغاير وغير ذلك. والآن لما استجازنى

---

(١) والعبد قد لازمه بعد ذلك مدة مديدة لا أراها أقل من سبع سنين فتلك عشرة كاملة ولو أن احدا فاز بتلك المدة لملأ صدره علما وحكمة لكنى كنت كالقيعان لا تحمع ماء ولا تنبت كلأ وهل من حر ليسامحنى على أقدانى ويجاملنى بدعوة صالحة وأجره على الله

أجزته إبقاء للإسناد عن شيخي ومولائي مسند الوقت مولانا محمود حسن الديوبندي عن شيخه الإمام مولانا محمد قاسم النانوتوي عن شيخه العارف مولانا الشاه عبد الغني الدهلوي ثم المدني بإسناده المثبت في اليانع الجني لهذين الكتابين وللكتب الأخر * وأولئك آبائي فجئني بمثلهم *

هذا وقد أجازني السيد حسين جسر الطرابلسي الشامي صاحب الرسالة الحميدية عام ثلاث وعشرين من المائة الحاضرة عن والده عن الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين صاحب رد المحتار بإسناده المثبت في ثبته وعن السيد أحمد الطحطاوي محشي الدر أيضاً وأوصيه وإياي بالاشتغال بكتب الحديث وذكر الآخرة وتقوى الله والتزام السنة وحسن العمل والله الموفق لنا وله ، الأحقر الأفقر محمد أنور شاه الكشميري ابن مولانا معظم شاه سنة ۱۳۴۲ هـ ٦ من ذي الحجة

كلمة لمحقق العصر الأستاذ المحدث الشيخ شبير احمد العثماني

صاحب « فتح الملهم على صحيح مسلم » (وشيخ الحديث بالجامعة الإسلامية بدابهيل سورت (الهند) في التقريظ على « فيض الباري »

بسم الله الرحمن لرحيم

حامداً ومصلياً ومسلما . قال الشيخ تاج الدين السبكي في حق « القفال المروزي » :

كان إماماً كبيراً وبحراً عميقاً غواصاً على المعاني الدقيقة ، نقي القريحة ، ثاقب الفهم . عظيم المحل ، كبير الشأن ، دقيق النظر ، عديم النظير (في زمانه) . اه

وحكى قول ابن السمعاني فيه : كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعا اه . هذه كلمات كنت رأيتها في حق ذاك الإمام ، وصادفتها تصدق في نابغة الهند الشهير وعالمها بحر العلوم مولانا السيد محمد أنور شاه الكشميري ثم الديوبندي رحمه الله سواء بسواء ، من غير شطط وإطراء ، فكان إماماً كبيراً وبحراً عميقا غواصا على المعاني الدقيقة إلى آخر ماقال . لم أكن في عداد أصحابه وتلامذته غير أني وفقت للاستفادة من صحبته - ومجالسه ومذاكراته (في المشكلات والغوامض) برهة غير قصيرة . ومن طالع كتابي « فتح الملهم على شرح صحيح مسلم » تبين له ذلك .

فمثل هذه الشخصية البارزة العظيمة القدر أغنى عن التعريف بحاله . كيف ! وقد أصبح هو سبباً للتعريف بحال من يعتزي إليه درساً واستفادة من علماء الهند .

إن العلوم العالية الغزيرة التي كان يسمح بها فضيلته في دروسه وأماليه ظلت تذاع وتنشر ، وتقدم للقوم بخدمة أصحابه ومستفيديه ناصعة المطالب واضحة البيان في نضرة وبهاء . فلله الحمد على ذلك . فكان كما قال القاضي أبو الطيب الطبري .

نوالك للورى غيث هطول   وجاهك منهم ظل ظليل
عممت الكل بالنعما فأضحوا   يؤمك منهم جيـــل فجيل
وسار بعدلك الركبان حتى   له فى كل ناحية نزول

كنا تأسف على أن الدرر المنثورة فى مؤلفاته ومذكراته بقيت مبعثرة ووافاه الأجل قبل أن ينظمها فى سلك تأليف جامع بيده الشريفة . لكن المشيئة الأزلية أرادت أن يكون لأصحابه وخواص تلامذته حظ من خدمة مآثره العلمية وتجديد آثارها ، وأصحابه الذين يسعون فى نشر علومه بشرى لهم وأى سعادة. وأوشك أن يشملهم قوله تعالى « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء » على مافسرها الشاه عبد القادر الدهلوى ترجمان القرآن فى الهند .

ومن هؤلاء مكرمنا العزيز مولانا « بدر عالم الميرتهى » المدرس بالجامعة الإسلامية بداببيل سورت (بارك الله فى عمره وعلمه وعمله) حيث قدم لأهل العلم علوم الشيخ التى كان يسمح بها فى دراسة « صحيح البخارى » بعدما كابد فى جمعها العناء أعواما ، ورتبها بتحقيق وتدقيق واختيار طريقة وسطى بين التطويل والاختصار ، بماتقربه عيون أهل العلم ، نعم هوكاسمه فيض بارىء على الجامع حيث أنجز الله بيده مثل هذه الخدمة المهمة ، لم تتفق لى مطالعة الكتاب كله إلا أن القدر الذى يتعلق بالشطر الثانى من الصحيح ومبادىء تتعلق بأوائله طالعتها فظراً إلى البصيرة التى حصلت لى على مشكلاته فى تدريسه بضع سنين يمكن أن أقول إن كل موضع كا يحتاج إلى الشرح والإيضاح يوجد هناك . وإن بقى موضع يحتاج إلى البيان فيكون فى موضع آخر مايجبره بما يكفى .

ومثل الشيخ رحمه الله تعالى كمثل بحر قد يرى وجهه ساكنا إلا أن دركه الزاخر يموج بعضه فى بعض دائماً . فربما كان يصدع بكلمات موجزة ونرى أن بحراً للحقائق والمطالب تزخر تحتها فلم يكن من السهل للجامع أن يغوص فى عباب هـــذا البحر الزاخر ويخرج هذه اللآلىء التى بصعب تناولها .

وربما كان رحمه الله يكثر من الإحالة على الكتب لغزارة اطلاعه واستحضاره ، فالمراجعة إلى المصادر لنقلها بلفظها لم يكن أمراً هينا . فيكون من الظلم البين لو لم نقدر معاناته التعب الكثير فى ذلك الصدد .

أولا : أنه جمع أقواله المتفرقة من أماليه مايخص موضوعاً واحداً فى موضع واحد .
ثانياً : أنه راجع إلى مئين من الحوالات لجمعها مع بعض زيادات .
ثالثا : أنه أوضح كثيرا من كلماته الموجزة وفسرها فى مواضع بعبارة واضحة مؤثرة .

رابعاً : أن كل موضع أحس إخلالا فى ضبطه أو قصورا فى أداء غرض الشيخ فجبره بالتنبيه حسب مقدرته .

وبالجملة : ليست منزلة جامع هذه الأمالى على « صحيح البخارى » فيما أرى مثل منزلة جامع أماليه على « جامع الترمذى » بل فاقه بكثير حتى جمعها فى شكل كتاب مستقل . تقبلها الله تعالى وجعلها له وسيلة للبركات فى الدارين .

ومن الحتم علينا أن نشكر فى هذا الصدد مساعى جمعية العلماء فى « جوها نسبرج » (فى افريقيا الجنوبية) لطبع الكتاب وخدمة « المجلس العلمى » فى « دابهيل » - سورت - للإشراف على الطبع وغيره ولاسيما خدمة مؤسس المجلس « الحاج محمد بن موسى السملكى الإفريقى » ثم سعى مولانا السيد أحمد رضا البجنورى مدير المجلس العلمى ومولانا محمد يوسف البنورى مدرس الجامعة الإسلامية (بدابهيل) المجتهدين فى توفية شأنه وخدمته باخلاص ونشاط حيث أصبحت مجهوداتهم البالغة فى هدوء وسكون وسيلة لأهل العلم لتيسير الحصول على مثل هذه المطبوعات الجليلة التى يتحمل لها أسفار مترامية الأطراف بارك الله فى شؤونهم وزادهم همة وتوفيقا

شبير أحمد العثمانى

عفا الله عنه

دابهيل - سورت الهند

۲۸ جمادى الأولى سنة ۱۳۵۷ ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

قال الامام محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي البخاري رحمه الله تعالى :

بسم الله الرحمن الرحيم (١) وليعلم أن حديث كل أمر ذى بال الخ ، اضطربت فيه الألفاظ الواردة ، بعضها « باسم الله » ، وبعضها « بحمد الله » وخال بعضهم التعارض ، وظن اختلاف الألفاظ اختلاف الحديث . والحال أن الحديث واحد ، ومع اضطراب كلها نه حسنه الحافظ الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، وهو شيخ الامام النووى ، دقيق النظر ، واسع الاطلاع ، وليس صاحبه النووى مثله فى الحديث . فالعمل بالحديث إما بصورة الجمع فيراد ذكر الله ، ويؤيده ما ورد فى رواية بذكر الله ، وإما يرجح اللفظ الأول لأن أول ما نزل من القرآن « إقرأ باسم ربك » فالتأسى به يحصل بالشروع بالبسملة . وأيضاً يؤيده افتتاح كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم . إلى الملوك وكتبه فى القضايا بالبسملة . وراجع الفتح والعمدة للتفصيل . وبالجملة : فلا إيراد على الامام البخارى فى افتتاحه الصحيح بالتسمية دون التحميد ، وما يذكر من حمل الابتداء بالحقيقى فى لفظ ، وبالاضافى فى لفظ ، أو العرفى ، فلا يعبأ به ، لأن مدار ذلك على تعدد الحديث . وذكر الاحتمالات التسعة من بين صحيح وباطل ههنا كلها من سقط الكلام .

باب كيف كان بدء الوحى

« باب » لفظ الباب مضاف . أو مبنى كمثنى وثلاث ، قال الرضى : إن المفردات على سبيل التوارد مبنية . وقد علمت من عادات المصنف رحمه الله تعالى أنه يصدر الأبواب بصيغة السؤال ولا يجيب عنه

---

(١) كان شيخنا الامام محمد أنور شاه (رحمه الله) قبل الشروع فى الصحيح يلم إلماما بترجمة الامام البخارى وذكر زبدة من أحواله . ويذكر ما يتعلق بشروط الأئمة المحدثين فى كتبهم وآدابهم . ويذكر دأب المؤلف فى تراجمه ودقته فيها ويذكر مسائل الحديث من الشاهد والمتابعة وغيرها من النفائس ، وربما كان ينقضى فى تفصيل هذه الأمور اسبوع كامل وأنا قد أفرزت هذه الأمور فى المقدمة بما تيسر لى ضبطها وفهمها فليتنبه .

بل يوجه الناظر إلى الحديث ويكون الجواب فيه . «بدء» مهموز ، وقيل : بدو ، بمعنى الظهور ، والأول أولى لما في بعض النسخ « كيف ابتداء الوحي » ولأنه نظير قوله فيما بعد «بدء الاذان وبدء الحيض» فهذا بدء الوحي على شاكلة أخويه . واعترض عليه ، أنه لو قال : كيف كان الوحي لكان أحسن لأنه تعرض فيه لبيان كيفية الوحي مطلقاً ، لا لبيان كيفية بدء الوحي فقط ، وأجاب عنه شيخ الهند (رحمه الله تعالى) أن البدء ههنا عام ، سواء كان زمانيا ، أومكانيا ، أوباعتبار صفات الموحى إليه ، فيدخل فيه سائر ما يتعلق بالوحي . وجواب آخر للشاه ولى الله (رحمه الله تعالى) فراجعه من تراجمه . وماسنح لى بعد الامعان فى صنيعه ، والنظر إلى نظائره ، كبدء الأذان وبدء الحيض . أن البدء عنده لا يختص بالحصة الابتدائية ، بل يعتبر مما يضاف إليه لفظ البدء بما فيه من أحواله أولا ، ثم يضاف إليه لفظ البدء ثانيا ، ثم يسأل عنه أن بدء هذا المجموع كيف كان ؟ وحينئذ فيندرج تحته جميع أحواله ، وهكذا فعل المصنف (رحمه الله تعالى) فيما بعد أيضا. فقال «بدء الاذان وبدء الحيض» ثم لم يقتصر على أول الحال فقط ، بل ذكر حالهما من الأول إلى الآخر ، ففهمت من صنيعه أنه لا يريد من لفظ البدء البداية فى مقابل النهاية بل بدؤه بعد أن لم يكن ، ووجوده من كتم العدم ، فهو سؤال عن هذا الجنس بتمامه ، أنه كيف بدأ ؟ فالحاصل : أن معناه ، السؤال عن جنس الوحي ، وجنس الاذان ، وجنس الحيض ، أنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود ؟ وحينئذ معناه كونه بعد أن لم يكن ، لا بدايته قبل نهايته . وهذا التصرف فى لفظ البدء مستفاد من كلام المصنف (رحمه الله تعالى) نفسه ، لا أنى تصرفت فى كلامه، وصرفته عن ظاهره (۱)

---

(۱) ويقول العبد الضعيف : وتؤيده نسخة البدو : وإن نظر فيها الحافظ رحمه الله تعالى لأن بدء الوحي بهذا المعنى هو بدوه وظهوره ، فصار مآل النسختين واحدا ، غير أن النظر فى لفظ البدء الى ظهوره أولا ، بخلاف البدو ، فانه الظهور مطلقا ، فان شئت قلت : كيف ظهر الوحي وكيف بدأ ؟ وإن شئت قلت : كيف وجدت تلك الحقيقة أولا ؟ والأولية باعتبار أنها كانت منعدمة ، ثم اذا جاءت إلى ساحة الوجود ، فكأنه وجدت أولا فهو إذاً بمعنى لاسابق له ، لابمعنى المتقدم على الغير ، كما فى الفقه ، لوقال : «أول عبد أملكه فهو حر، فملك عبداً عتق » مع أنه لم يملك غير هذا العبد ، فكذلك معنى بدء الوحي وجوده أولا بعد أن لم يكن ، فلم يلاحظ فى هذا الاعتبار أجزاء الوحي ، ليكون البدء أول أجزائه ، بل اعتبرت الحقيقة جملة ، كالحقيقة البسيطة ، ولا يكون بدؤها إلا ظهورها ، ثم معنى الأولية مراعا فيه ، فان الوحي كان انقطع بعد زمن عيسى (عليه السلام) ثم بدأ من زمن نبينا ﷺ فهو كقوله تعالى « كما بدأنا أول خلق نعيده » معناه كما خلقناكم بعد أن لم تكونوا شيئا ، كذلك نبعثكم ثانيا بعد موتكم ، فخلق العالم جملة من الأول الى الآخر هو بدؤه ، فهكذا بدء الوحي معناه وجود تلك الحقيقة أولا ، وإنما

وبعبارة أخرى ، معناه كيف بدأت تلك المعاملة مع المخلوقات ؟ ولك أن تقول إن بدء الوحي مقصود بالذات ، وبقاءه مقصود بالتبع أما معنى الوحي فسيجيء الكلام فيه عن قريب . ولعمري أن المصنف (رحمه الله تعالى) أبدع في بدء كتابه ، فصدره بالوحي على خلاف دأب المصنفين (رحمهم الله تعالى) إشارة إلى أن أول معاملة العبد مع ربه إنما تقوم بالوحي ، ثم بالايمان ، ثم بالعلم ، ثم بسائر الأعمال ، كما قال تعالى «ما كنت تدرى ماالكتاب ولا الايمان ــ الآية» ثم علمه ماعليه بالوحي ، فهو مقدمة للايمان والأعمال ، فهو مقدم طبعاً ، فلا بد أن يكون مقدماً وضعاً (وقول الله عز وجل) أراد به التوجيه إليه ، والرعاية له والاستيناس منه دون الاستدلال به . ثم اعلم أن المصنف (رحمه الله تعالى) ربما يذكر قطعة آية ولا يذكرها بتمامها . ويكون مقصوده فى اللاحق أو السابق ، فيتحير هناك الناظر ، حيث لا يرى لها مناسبة بالمقام ، فاعلم ولا تغفل . وإنما انتخبها المصنف(رحمه الله تعالى) من بين سائر الآيات لكونها أبسط آية في باب الوحي ، والغرض منه بيان مبدأ الوحي ، أنه هو سبحانه و تعالى ، وأنه إذا كان مبدأ هذا الوحي هو مبدأ وحي نوح(عليه السلام) والنبيين من بعده ، فوجب لأهل الكتابين أن يؤمنوا به كما آمنوا بوحيهم ، وأنه لما كان مبدؤهما واحدا فانكار هذا الوحي كأنه إنكار لوحيهم أيضاً . وقوله تعالى « كما أوحينا» بيان سنة ، أى إيحائنا سنة قديمة من لدن نوح إلى يومنا هذا ، وليس بأمر جديد ليتوحش منه متوحش ، ويتأخر عنه متأخر وإنما خص نوحا بالذكر ، ولم يذكر آدم (عليه السلام) لأن الوحي قبله كان فى الأمور التكوينية ، ولم يكن فيه كثير من أحكام الحلال والحرام . كما ذكره الشاه ولى الله (رحمه الله) فى رسالته تأويل الحديث ، وذكر الشاه عبد العزيز (رحمه الله تعالى) : أنه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة أعطى بذورا للزرع ، وأكثر أحكامه كان من هذا القبيل ، ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح ، فنزلت الأحكام والشرائع ، كما يعلم من التفاسير ، أن الكفر إنما ظهر فى السبط السادس من قابيل ، وأول رسول بعثه الله تعالى لزهقه هو نوح (عليه الصلاة والسلام) ولم يكن قبله كفر ، ومن ههنا صار لقبه « نبى الله» فانه أول نبى بعث لازهاق الكفر ، والناس كلهم الآن من نسله ، فهو آدم الثانى ، ومنه نشر العالم من بعد لفه ، كذا ذكره المؤرخون .

طولت فيه هذا التطويل ، لايضاح مراد الشيخ وتفهيمه ، مع الايماء بتأييده من نسخة أخرى .

ثم إن الفرق بين كلامه وكلام شيخ الهند رحمه الله تعالى أن شيخه أخذ العموم فى البدء بحسب الزمان والمكان ، وشيخنا (رحمه الله) تصرف فى الوحي ، وأخذه جملة بما فيه ، ثم سئل عنه أنه كيف ابتدأت تلك الحقيقة فليس سؤالا عن جزء من أجزاء الوحي ، بل عن الحقيقة ، وهى تتحقق فى جميع موارد تحققها ، فذكر جميع أحوالها باعتبار تحقق تلك الحقيقة هناك ، لا باعتبار جزء دون جزء ، وحال دون حال .

ثم أنه لما بعث ودعا الناس إلى التوحيد ولم يؤمنوا به ، وكان من أمره ما كان واستقر فلكه على الجودى ، نزلت الشريعة وبعض من الحلال والحرام ، فعند النسائى من كتاب الأشربة من الطلاق ص ٣٣٤ ما يدل على بعض أحكام شريعته (عليه الصلاة والسلام) عن أنس بن سيرين ، قال : سمعت عن أنس بن مالك يقول : إن نوحا ﷺ نازعه الشيطان فى عود الكرم ، فقال : هذا لى ، فاصطلح على أن انوح ثلثها وللشيطان ثلثيها . وإن نوحا قد كان وضع عود الكرم ، ومن كل حيوان زوجين ، حين ركب الفلك وطغى الماء فاذا استوت سفينته ونزل منها نازعه الشيطان فى عود الكرم وادعاه لنفسه فان الخمر يتخذ منه ، ثم انفصل الأمر كما فى الحديث . قلت : وهو يفيدنا فى جواز المثلث من الأشربة ، فان الثلث صار لنوح (عليه الصلاة والسلام) فيكون حلالا ألبتة وصار الثلثان للشيطان ، فاذا بقى فيه شىء من الثلثين لم يحل ، لكون حظ الشيطان باقيا فاذا ذهب ثلثاه بقى حق نوح (عليه الصلاة والسلام) فيكون حلالا . قال ابن رشد فى التهافت : إن تعليم القيامة لم يكن قبل التوراة . أقول : بل هو مدار النبوة ، وأساس الأديان السماوية ، وشرائع الأنبياء ، فلا بد أن يكون تعليمه من بدء الأمر ، فان الشريعة وإن اختلفت إلا أن أصوله لم تختلف قط ، وفى التفاسير : إن حرمة الخنزير كانت من زمن آدم عليه السلام . نعم يحتاج أمثال هذه النقول من المفسرين إلى الانتقاد . فكيف بالقيامة واعتقاد حقيتها فانها من أصول الدين ؟

شرح الحديث على نحو ما قالوا

واعلم أن الحديث تكلموا عليه قديما وحديثا ، وهو من أساس الدين ، حتى روى عن الشافعى (رحمه الله تعالى) أنه يدخل فيه نصف العلم . وروى عن أحمد ، (رحمه الله تعالى) : أنه ثلث الاسلام ، أو ثلث العلم . وقيل : ربعه كما قيل : —

عمـــدة الخير عندنا كلمات   أربع قالهن خير البريه
اتق الشبهات ، وازهد ، ودع ما   ليس يعنيك ، واعملن بنيــه

ونسبهما على القارى (رحمه الله تعالى) إلى الامام الشافعى (رحمه الله تعالى) وهو سهو منه بل هما لشاعر آخر كما يعلم من شرح (عقود الجمان) للسيوطى « رحمه الله تعالى » .

ثم الحديث مروى عن إمامنا أبى حنيفة أيضاً فى مسنده بلفظ الأعمال بالنيات رواه عن يحيى ابن سعيد عن محمد بن ابراهيم التيمى عن علقمة عن أبى وقاص الليثى عن عمر بن الخطاب قال :

قال رسول الله ﷺ : « الأعمال بالنيات » الخ ورواه بهذا اللفظ ابن حبان فى صحيحه ، والحاكم فى أربعينه ، وصححه

واقعته : ماورواه الطبرانى بسند رجاله ثقات. عن ابن مسعود (رضى الله عنه) : كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس ، فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر ، فهاجر فتزوجها . قال : فكنا نسميه مهاجر أم قيس .

قال ابن دقيق العيد : لم يصنف أحد فى شأن ورود الأحاديث إلا مابلغنى عن أبى حفص العكبرى ، إنه صنف فى هذا الموضوع شيئاً ، ولو فعله أحد لنفع جدا .

وإنما لم يقل « الأفعال بالنيات » لأن بين العمل والفعل فرقاً ، فالعمل « ساختن » والفعل « كردن » يعنى أن العمل فيما يتمادى ويطول ، بخلاف الفعل ، ولذا قال « واعملوا صالحا » وقال « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ولم يقل : افعلوا وفعلوا ، دلالة على الدوام والاستمرار .

ذكر الكلام فى الفرق بين النية والارادة

واعلم أن المعتبر فى الأرادة هو إصدار المراد ، ولا يعتبر فيه غرض للمريد ، بخلاف النية ، فانها يعتبر فيها غرض ، ولذا لا يكاد يترك معها ذكر الغرض ، فيقال : نويت لكذا ، بخلاف الارادة ، فانه يستعمل بدون ذكر الغرض أيضاً ، فيقال : أراد الله سبحانه ، ولا يجب معه ذكر الغرض ، ولذا لا يقال نوى الله ، بل يقال أراد الله . أقول : حاصله أن النية لما اعتبر فيها الغرض ، فلو أطلق لفظ النية فى جنابه تعالى لأوهم تعليل أفعاله بالأغراض ، مع أنهم قالوا : إن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض وقد مر منا تحقيقه فى المقدمة ، وأنه لا استحالة فى كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض ، وأن مازعموه فى إبطاله باطل ، نعم لما استعمل الارادة فى لسان الشرع دون النية اقتصرنا فى الاطلاق على ماورد به الشرع ، ورأينا التحرز عما لم يرد به الاطلاق أولى . وكذا حجروا عن إطلاق العزم فيه تعالى ، وقد وقع فى مقدمة مسلم : وجوزه التبريزى والله تعالى أعلم .

واعلم أنهم تكلموا على هذا الحديث ، وأطالوا فيه الكلام من الجانبين ، وحمله كل على مسائله وجره إلى مختاراته ولما لم يكن فيه بد من التقدير ، إذ لا معنى لكون ذوات الاعمال بالنيات ، لثبوتها حساً وصورة من غير اقتران النية بها ، فمنا من قدر الثواب بدليل قوله فيما بعد « فهجرته إلى الله ورسوله » وهذا هو الثواب ، ومنا من قدر الحكم كشارح « الوقاية » فمعناه عندنا ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات على اختلاف التقديرين . وقدر الشافعية الصحة لأن متعلقات الظروف لا تكون إلا من الأفعال العامة والصحة منها فان الثواب بعد الصحة فمعناه عندهم صحة الأعمال بالنيات .

وعلى هذا فالأعمال عند عدم النيات تصير خالية عن الثواب عندنا وباطلة عندهم . ثم بنوا عليه اشتراط النية فى الوضوء. أقول : وكلام شارح « الوقاية » وإن كان أولى من غيره إلا أنه خلاف الوجدان ، أما تقدير الثواب والصحة فلا يصح عندى ، أما الأول ، فلأن تقدير الثواب يؤدى إلى تخصيصين فى الحديث : الأول بالدار الآخرة ، فان الثواب والعقاب من أحكام الآخرة . والثانى تخصيصه بالطاعات فقط لأنها هى التى يثاب عليها بخلاف المعاصى فانها يعاقب عليها ، فلو قلنا ثواب الأعمال بالنيات يقتصر الحديث على أحكام الآخرة ، ثم على الطاعات . وأحكام الدنيا والمعاصى تخرج عن قضية الحديث ومدلوله ، ولا تبقى له علاقة بها ، مع أن الحديث عام قطعا ، فان المعاصى مذكورة فى آخر الحديث صراحة كما قال « ومن كانت هجرته إلى دنيا » الخ فعلم أن الحديث لم يرد فى الطاعات فقط . على أن صحة الأعمال والطاعات هى كونها بحيث يترتب عليها الثواب ، فاذا خلت عن الثواب فقد بطلت ، فصار مآل تقدير الثواب والصحة واحداً ، فيلزم عليهم مالزم على من قدر الصحة أيضا . والتزمه المصنفون إلا أنهم رأوا فيه نفعاً يسيرا فى الجواب عن مسئلة النية فرضوا بهذا النفع اليسير بالضرر الكثير ، واختاروا هذا التقدير مع انه لايجدى أيضا كما سيجىء . وأما الثانى أى تقدير الصحة فيؤدى إلى تخصيصين أيضا : الأول بأحكام الدنيا ، فان الصحة اسم لاستجماع الشرائط والأركان ، بحيث يسقط الفرض عن ذمته ، وكذا البطلان نقيضه ، وهما من أحكام الفقه والدار الدنيا ، وحينئذ يقتصر الحديث على أحكام الفقه والدار الدنيا ، ولا يشمل أحكام الآخرة . والثانى أن من الأفعال مالا يقال فيه صح أو بطل ، فان الصحة تجرى فيما فيه جهتان ، الحلة والحرمة ، أما الحرام قطعا أو الحلال قطعا فلا يقال فيه أنه صح أو بطل ، مثل من قتل رجلا أو زنى أو سرق فلا يقال فيه إنه صح قتله وزناه وسرقته أو بطل . فيكون الحديث ساكتا عن هذه الأحكام ، مع أنه عام لجميع الطوائف كما علمت . على أن الصحة والبطلان بهذا الاصطلاح من المصطلحات الحادثة ، ولا ينبغى أن يحمل الحديث على مصطلحات الفنون ، بل يجرى على صرافة اللغة . هذا كلام على شرحهم . أما الكلام على مسائلهم فقال الحنفية : إن النية لا تشترط فى الوضوء ، وقالوا بصحته بدونها . والحديث وارد عليهم ، فقال بعضهم : إن الحديث إنما ورد فى العبادات دون القربات والطاعات ، ونحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقد عبادة . أما أنه لا يصلح لكونه مفتاحا للصلاة فلا يدل عليه الحديث أصلا . قال الشيخ زكريا الانصارى : العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب اليه . والقربة يشترط فيها معرفة من يتقرب اليه دون النية كتلاوة القرآن . والطاعة لا يشترط فيها شىء كالنظر الموصل إلى الاسلام . ثم أقول مراعياً مسائل الدين اجمالا : إن الدين مركب من خمسة أشياء : العبادات ، والعقوبات ، والمعاملات

والاعتقادات ، والأخلاق ، أما الأخلاق والاعتقاديات فالبحث عنها فى فنونهما والبواقى مذكورة فى الفقه . أما العبادات فالمقصودة منها : الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، والنية شرط لصحتها بالاجماع . وأما المعاملات فأيضا خمسة ، مناكحات ، ومعاوضات مالية . وخصومات، وتركات ، وأمانات ، ولا يشترط النية لصحتها بالاجماع . وأما العقوبات فخمسة أيضا : حدردة ، وقذف ، وزنا ، وسرقة ، وقصاص ، ولم يشترط فيها النية واحد منهم . (١)

فياليت شعرى ! كيف زعموا أن الحديث وارد علينا وموافق لهم ؟؟ مع أنهم أخرجوا عنه المعاملات ، والعقوبات ، بتمامهما أيضا ، فلو كان الحديث يرد علينا فى الوسائل فقط ، فقد ورد عليهم فى المعاملات والعقوبات .

ثم أقول : إن من الوسائل مايشترط فيها النية عندنا أيضا ، كالتيمم ، والوضوء بالنبيذ ، فانها شرط للصحة فيهما . والعجب أن الامام الأوزاعى ، والحسن بن حى ، لايشترطان النية فى التيمم أيضا كما فى العينى ، فقد سبقوا إمامنا أبا حنيفة فى عدم اشتراط النية .

أما اشتراط النية فى التيمم عندنا فلأن الأرض ليست طهوراً بطبعها وانما هو بالجعل ، كما قال (صلى الله عليه وسلم) جعلت لى الأرض مسجداً وطهورا . وإنما يستعمل الجعل فيما ينصرف الشىء عن حقيقته، فالأرض ليست بطهور فى أصلها ، وانما جعلت طهوراً لهذه الأمة كرامة لها ، بخلاف الماء فانه ليس طهوراً بالجعل ، بل أنزل على هذه الصفة كما قال « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » فلا يحتاج فيه إلى النية بل تقع به الطهارة بمجرد استعماله ، نعم لايكون عبادة بدون النية كما هو مصرح فى كتبنا ، بخلاف التراب فانه ليس طهوراً بالطبع ، فاحتاج إلى ضم النية ليظهر معنى الجعل . وهذا كما شرط الشافعية النية للجمع عند الجمع بين الصلاتين ، فانه لو مضى وقت الصلاة الوقتية ولم ينو جمع التأخير يكون فاسقا عندهم فلا بد له أن ينوى الجمع قبل مضى الوقت فى التأخير ، وقبل السلام فى التقديم ، فكذلك شرطنا النية فى التراب . بقى النبيذ ، فلعلهم شرطوا النية فيه لأجل نقص فى معنى الطهورية ، فانه لم يبق على الصفة التى أنزل عليه وان كان طهوراً وطاهرا .

(ويقول العبد الضعيف معناه أن النبيذ ماء مطلق عندنا ، إلا انه ليس كالقراح فكأنه بين المطلق والمقيد ، وكثير من الحقائق مايدور النظر فيها ولا يزال يتردد ولا يقنع إلا بعد إقامة المراتب فالنبيذ إن قلنا : إنه ماء مقيد فلا يناسب أذواقنا ، وإن قلنا إنه مطلق فكذلك ، فانه ليس كالقراح ،

---

(١) قال العبد الضعيف وقد كان شيخى (رحمه الله تعالى) ذكر وجه عدم ذكرهم حد الخمر فيها ، وأنا نسيتها ، اللهم الا أن يكون إنه لايجرى على أهل الذمة .

فصار نظر إمامنا أنه أقرب إلى الاطلاق فوضعه تحت المطلق وفوق المقيد ، وشرط فيه النية إظهاراً لدنو رتبته ، ولو علم الخصوم مدرك إمامنا لما طعنوا عليه فى هذه المسئلة ، وهذا كالحقيقة القاصرة تعسر عليهم درجها فى الحقيقة المطلقة ، وكذا فى المجاز ، فأقاموا المراتب ، وجعلوها فوق المجاز وتحت الحقيقة وسموها حقيقة قاصرة) فالحاصل : أن فى الوسائل أيضاً نية عندنا ولو فى الجملة . ولو تعمقنا النظر فالنية مرعية فى الوضوء من الماء المطلق أيضاً ، فانهم إن أرادوا بالنية الملفوظة والعبارة المخصوصة فلن يجدوا إليها سبيلا . وقد صرح ابن تيمية وغير واحد من العلماء أن التلفظ بالنية لم يثبت عن النبي ﷺ مدة عمره ، ولا عن واحد من الصحابة والتابعين ، ولا من الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى . وإن أرادوا بها النية التى تكون قبيل الأفعال الاختيارية ، فنحن وهم فيه سواء ولا ننكرها أصلا . والنية قبل الصلاة ليست إلا أن يعلم بقلبه انه أى صلاة يصلى فكذلك فى الوضوء . ولا أرى أحداً من الحنفية أنه يتوضأ ثم لا يكون له شعور فى نفسه أنه يتطهر أم لا . فالنية أمر قلبى لا مناص عنها فى الأفعال الاختيارية . وإن أرادوا بها زائداً على هذا القدر ، فليس إليه إيماء فى الحديث ولا حرف ولا شىء . وجملة الكلام أن النية التى لا تصح العبادات والأعمال بدونها لا تزيد على ما قلنا . وهى توجد فى وضوء الحنفية والشافعية سواء بسواء فأين الخلاف وأين الايراد ؟ اللهم أن يفرض كفرض - المناطقة زيداً حماراً - أن رجلا جاء وقد مطر السحاب من فوقه وابتلت أعضاء وضوئه . فانه لم توجد منه تلك النية فهل يباح له أن يجتزىء بذلك الوضوء ويصلى ؟ فلو كان الاختلاف فى هذا الجزء الذى قلما يتفق أن يبتلى به فى عمره ، فالأولى أن يفرز بالبحث عنه ويترك تحت مراحل الاجتهاد ، ولا يدخل فى مراد الحديث لئلا يصير مراده نظريا بعد ما كان بديهياً . ولكن يعلم من كلام الطرفين انهم يزعمونه كأنه مصرح فى الحديث ، فيلزم كل واحد منهم الآخر أنه خالف الحديث ، مع أن الحديث لا مساس له بموضع النزاع كما ستعرف عن قريب إن شاء الله تعالى .

فالحاصل : أن الحديث إن قصرناه على العبادات كما يعلم من كلام الطرفين ، وعلى الثواب ، كما يعلم من كلام فقهائنا ، فنحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقد عبادة . أما أنه لا يصلح للشروع فى الصلاة ولا يقع مفتاحا لها فلا نسلمه ، فانه أمر حسى ، ومعنى الطهورية فيه أظهر ، فيقع المفتاحية بلا مرية . وإن ادعوا أن الضرورى منه هو الذى يقع عبادة ولا تصح الصلاة إلا به فذلك نداء من بعيد . ثم إنهم إن أرادوا بالعبادة ما مر تفسيرها فى كلام شيخ الاسلام زكريا الأنصارى فعليهم أن يقيموا عليه دليلا أن الضرورى هو الوضوء بهذه الصفة . وإن أرادوا بها ما يؤجر عليه

فسلم . ونحن نلتزمه ونقول : إن في وضوئنا أيضاً أجراً وإن لم يكن عبادة بالتفسير الذي مر ، فان القربات والطاعات أيضاً عبادة بمعنى أنها يؤجر عليها .

ثم نورد عليهم سوى ماذكر : أنكم أوجبتم الدية في الخطأ مع أنه لا نية فيه . وقلتم بطهارة الثوب ولا نية فيها أيضاً . فما الفرق بين طهارة الانجاس والأحداث ؟ حيث جعلتم النية شرطاً في إحداهما دون الأخرى ، فأجابوا عن الأول : أن الحديث إنما ورد في الخطاب التكليفي ، وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير ، دون الوضعي ، وهو أن يكون هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك للشمس والقتل من الثاني . وعن الثاني : أنه من قبيل التروك دون الأفعال . قلت : وكلها تفلسف وأمارة عن عدم إدراك المراد وعدم إصابة المرمى .

هذا خلاصة كلام الأكثرين منهم ، ويحوم حوله كلمات الباقين ، والأمر بعد في الخفاء .!

والذي أراه : هو أن الحديث لم يرد في وجود النية وعدمها كما يشعر به تفاريعهم . وإنما ورد في بيان الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة فقال « من كانت هجرته إلى الله ورسوله » فهذه نية صحيحة . وقال « ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهذه نية فاسدة » فالحديث فصل بنفسه آخراً ما أجمله أولا . وصرح بأنه لم يرد في بيان حكم الأعمال التي فيها النية والتي ليست فيها النية ، بل جاء لبيان منفعة النية الصحيحة ومفسدة النية الفاسدة ، وللتنبيه على أن للأعمال ربطاً بالنيات ، فلا يغتر أحد بحسن علانيته مع قبح سريرته ، فان الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم وهذا الذي يناسب بعلوم النبوة . أما الكلام في الصحة ، والبطلان ، والجواز ، والكراهة ، فانما هو وظيفة الاجتهاد . وما يجب عليه التنبيه من جهة النبوة . هذا لأن رجلا يصلي طول ليله ، ويصوم طول نهاره ، ويجاهد بنفسه وماله ، ويحج ويسعى ، ومع ذلك لا يزن عمله عندالله جناح بعوضة إذا كان لغرض من الأغراض الدنيوية ، وهذا كله لفساد سريرته . ويكون رجل آخر فلا يكون له عمل صالح يذكر فييأس من مغفرته ، ثم تخرج له بطاقة وتوزن بسائر أعماله الطالحة فتزنها وترجحها ، وهذا لحسن طويته وطيب نيته . حتى أن الأعمال قد تنقلب بالنيات حسنات كما أنها قد تنقلب بها سيئات . قال تعالى « أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات » والحاصل ان بركة الأعمال ومحقها تنوط بالنيات على نحو ما عند ابن ماجه ص ٣١٩ في « باب التوقي على العمل » يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال كالوعاء إذا طاب أسفله طاب أعلاه ، وإذافسد أسفله فسد أعلاه . (وإسناده ضعيف) وكما في الحاشية الاناء يترشح بما فيه . والظاهر عنوان الباطن . فتنوع الأعمال وتلونها تدور بالنيات . وليس عمل إلا وله

صبغ بلون نيته ؛ إن خيرا فخيراً . وإن شرا فشرا . فالنية الصحيحة مثمرة للبركات وتوجب النماء فى الأعمال . والفاسدة تمحو الأجور وتحبط الأعمال ، وفى مثل هذا قص الله سبحانه « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار » فنعى على من كان نيته هكذا أنه قد حبط عمله. وقال تعالى « كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا » « ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ـ الآية » .

ولما انكشف الغطاء عن وجه المقصود ، وظهر أن الحديث ورد فى جميع أنواع الأعمال ، ولم يختص بحكم دون حكم . وإنه لم يتعرض إلى مافيه نيته وماليست فيه تلك . ولكنه جاء مادحا لمن نوى نية حسنة ، وقادحا فيمن نوى نية فاسدة فحبط عمله . علم أن ماليس فيه نية خارج عن متناول الحديث . وأن الحديث لامساس له بموضع النزاع . فينبغى أن يفوض صحة الوضوء بالنية وعدمها إلى الاجتهاد . وما يدلك على أن الحديث عام كما قلت ماقال البخارى نفسه ج ١ ص ١٣ باب ماجاء أن الأعمال بالنية والحسبة ، ولكل امرىء مانوى ، فدخل فيه الايمان ، والوضوء ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، والأحكام . . الخ .

ثم الحديث لما كان عاما عندى فينبغى أن يكون التقدير أيضا كذلك كالنماء ، والزكاة ، والعبرة ، والثمرة ، والحسبة : فمعناه ، نماء الأعمال وزكاؤها وعبرتها وحسبتها بالنيات . ولست أريد من العبرة والحسبة الفقهى لئلا يرجع الكلام إلى موضوعه بالنقض ، بل أريد على حد قوله ﷺ « إنما الأعمال بالخواتيم » . وفى لفظ « العبرة بالخواتيم » أو ماسواها من الألفاظ التى تدل على اعتناء جانب الموافق ، وعدم البطلان بجانب المخالف . وهذه الألفاظ كلها كذلك . وكأن تقدير الألفاظ اليك بعد ماعرفت حقيقة المراد . فهناك ثلاثة أشياء : العمل ، والنية ، والغاية . فأشار إلى الأول بقوله : فمن كانت هجرته فالهجرة عمل ، وإلى الثانى بقوله : إلى الله فهو نية ، وإلى الثالث بقوله : فهجرته إلى الله ورسوله وهو غايته وهكذا فى الجملة الثانية .

الفرق بين القرينتين

قد سبق إلى بعض الأذهان أن قوله « وإنما لكل امرىء مانوى » مؤكد لقوله « إنما الأعمال بالنيات » مع أنهما يفترقان من وجوه . منها كما قال الشيخ السندى : أن الجملة الأولى جملة عرفية

تجربية وليست بتشريع . أقول : وله نظائر كقوله «لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح » . « ولكل شيء زينة وزينة القرآن آخر البقرة » . فكون الأمين في كل أمة وكون الزينة في كل شيء أمر يعلمه أهل العرف أيضا ويستعملونه فيما بينهم . ثم جاءت الشريعة ونبهت على أن تلك الحقيقة سرت اليها أيضا . فدلت على أمين هذه الأمة . وهذا مما لا يعلم إلا من تلقائه على حد . « وزينة القرآن» وهي لا تقتنى إلا من جهته ، فبين أنها البقرة ، وكذلك «الأعمال بالنيات» جملة يستعملونه أهل العرف ويقولون هذه ثمرة أعماله (يعنى عملون كى بهل) والجملة الثانية « وإنما لكل امرء مانوى » حكم من جانب الشرع وتشييد لما جرى بينهم وتحقيق لما اعتبروه وقيل إن الأولى علة فاعلية ، والثانية غائية ، ففي الأولى بيان للنية وهي مؤثرة، وفي الثانية بيان للغاية والثمرة . إلا أن الأغبياء جعلوا الغاية أيضا علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، إلا أن يفرق بين الفاعلية للشيء وبين الفاعلية لفاعلية الفاعل للشيء . وحينئذ وإن كانت الغاية فاعلية لكنها لفاعلية الفاعل للشيء دون الشيء نفسه . وقيل . أن الأولى في حال الاعمال ، والثانية في حال العالمين . وقيل : مفاد الأولى ضرورة النية في الأعمال فهي المدار لحبطها وعبرتها . والثانيةُ في تعيين المنوى ، فان لكل امرىء مانوى فلا بد أن يعين المنوى .

ثم ما المراد بقوله «مانوى» هل المراد منه الغاية والثمرة ؟ أو عين مانوى ؟ والأظهر عندي هو الثاني . فكل يجد في آخرته عين عمله وعين ما ينويه في دنياه . ولهذه الدقيقة ورد الجزاء بعين ألفاظ الشرط . والناس لما لم ينتقل أذهانهم اليه شمروا للجواب عن اتحاد الشرط والجزاء ، مع أن في الحديث أذان من الله ورسوله إلى من هاجر اليهما في الدنيا أنه يجد هجرته تلك بعينها في الآخرة . ومن هاجر إلى دنيا أو امرأة لا يجدها إلا تلك ولا يظلم ربك أحداً وقال تعالى « ووجدوا ماعملوا حاضرا » فهذه حقيقة غفل عنها الناس . وفهموا أن في الدنيا أعمالا وفي الآخرة ثمراتها . ثم أشكل عليهم « مسئلة التقدير » وقالوا إن الأعمال لما كان من إقداره وتقديره فترتب الجزاء عليها غير ظاهر . وفيه نظم لي طويل

وليس جزاء ذاك عين فعالنا وقد وجدوا مايعملون وعولوا
وفي الحال نار ماتورط ههنا ولكن ستراً حال سوف يزول

وسنقرره إن شاء الله تعالى في مقامه

هل يشترط سنوح الجزئيات لاحراز الثواب ؟

فقوله « إنما الأعمال بالنيات » يشعر بكفاية النية الاجمالية وقوله « إنما لكل امرىء مانوى » يشعر بتفصيلها فانه إذا وجد مانواه ولم يجد مالم ينو فقد لزم منه التفصيل . والذى يظهر أن النية الاجمالية كافية لاحراز الثواب قطعا ولا يجب سنوحها . ألا ترى أن من ربط فرسا فى سبيل الله يحصل له الأجر على روثه ، وبوله ، واستنانه ، وريه ، وعلمه ، وشربه ، مع أنه لم يسنح له هذه الجزئيات عند ربطه فى سبيل الله . نعم بسط النية دخيل فى انبساط الأجر ، فان الأعمال وثمارها تابعة للنيات فقبضها بقبضها وبسطها ببسطها . والحاصل أن الحديث فرق بين النية الفاسدة والصحيحة نصاً . أما كونها مجملة أو مفصلة فلم يعط فيه تفصيلا من عنده . وقوله «مانوى» أيضا مجمل ومعناه مانوى نية إجمالية أو تفصيلية .

بقى أن القدر الضرورى هو النية نفسها أو يشترط شعورها أيضا . والأوضح أن النية فى مرتبة العلم كافية وهى التى تسبق الأفعال الاختيارية ، ولا يشترط فى مرتبة علم العلم . وحينئذ فصورة الذهول ليست بمذكورة فى الحديث . وحاصله أن النية العرفية تكفى لاحراز الثواب ولا يشترط شعورها وتقررها واستحضارها . وهو العرف فى هذه المواضع ، ولا ينساق الذهن إلى المرتبة المنطقية ، وهى علم العلم فلا يحمل عليها الحديث أصلا . بخلاف الخصوم فان كلامهم أقرب إلى مرتبة علم العلم .

تنبيه : ومما ينبغى أن يحفظ ولا يذهل عنه مااختاره الغزالى فيما يتعلق بالثواب ، أنه إن كان القصد الدنيوى هو الأغلب لم يكن فيه أجر . أو الدينى أجر بقدره . وإن تساويا فتردد القصد بين الشيئين فلا أجر . وأما إذا نوى العبادة وخالطها شىء بما يغاير الاخلاص ، فقد نقل أبو جعفر بن جرير الطبرى عن جمهور السلف أن الاعتبار بالابتداء ، فان اعتراها فساد بعد الشروع ـ والعياذ بالله من الحور بعد الكور ـ فيرجو من رحمة الله أن يتغمده بغفرانه ولا يحبط عمله . فعلى المحسن الخاشع المريد وجه الله أن يصحح نيته . ويسعى فيهما عند الشروع فى العمل ، ويبذل فى استقامتها جهده . ثم يسأل الله أن يقيمه . وهى غنيمة باردة للانسان الذى خلق ضعيفا ، وصدق الله عز وجل « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وثانيا أن الأجساد هى البادية فى هذا العالم والنية مستورة بالمرة . وينعكس الأمر فى المحشر فتكون النيات متبوعة والأعمال تابعة وتكون هى البادية ، فيراها أهل المحشر كلهم عيانا كالأجساد فى هذا العالم ، فان ظهور كل شىء مايناسب مكانه ومحله

والمحشر هومحل ظهور النيات ، فان الله سبحانه لا ينظر إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم ومن يرائى يرائى الله ، ومن سمع سمع الله به . فهذه كلها ظهور النيات وعلى هذا لو اشتمل عمل على ألف نيات تكون ألف عمل يوم القيامة ، والله تعالى على مايشاء قدير .

وقوله « إنما الأعمال بالنيات » بحرف القصر فى مقابلة من زعم عبرة الأعمال ونماءها بالنية الفاسدة ، أو ان الاعمال لا تأثير فيها للنيات فجيء « بانما » على طريق قصر القلب كما قال عبد القاهر فى إنما .

ثم تحير الشارحون فى وجه حذف البخارى قطعة من الحديث وهو قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله » الخ مع أنه ذكره من غير طريق الحميدى مستوفى ، وقد راجعت نسخة الحميدى غير مطبوعة فوجدت تلك القطعة فيها . فعلم أن التصرف من جانب المصنف(رحمه‌الله) . ومحصل الجواب أن الجملة الأولى المحذوفة تشعر بالقربة المحضة ، والجملة المذكورة تحتمل التردد . فلما كان المصنف(رحمه‌الله) كالمخبر عن حال نفسه فى تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة بالقربة المحضة فراراً من التزكية . كذا فى الفتح والتفصيل فى الشروح .

أما وجه مناسبة الحديث مع الترجمة فمن وجوه ذكرها الشارحون ، وما يحكم به الخاطر الفاتر هو أن ورود الأفعال إنما هو بالوحى وصدورها بالنيات . فالوحى مبدأ لوجودها والنية مصدر لصدورها . ونعنى بورود الأفعال مبدئيا أى الأوامر والنواهى . فالأوامر والنواهى ليست إلا من تلقاء الوحى ، فيكون مبدأ لها . وكذلك صدورها لا يعتبر فى الشرع بدون النية فتكون مبدأ أيضا . فالأفعال ذو حظ من الطرفين ، والعلاقة هى الوحى فى جهة ، والنية فى جهة . فالوحى والنية علاقتان لها ، أحداها لوجودها والثانية لصدورها والله تعالى أعلم . ولنا أن نقول فى وجه المناسبة ولنمهد لذلك مقدمة : إن كل شيء إنما يعرف بآثاره ، فان كانت آثاره حسنة كان الشيء حسنا وان كانت قبيحة كان الشيء أيضا كذلك . كيف لا وانما الثمرة تنبيء عن الشجرة ، ولذا تراهم عدوا الاستدلال من الأثر على المؤثر تحول من الحجة . وبعد ذلك نقول : إن أحوال العرب قبل مبعثه صلى الله عليه وسلم غير خافية على من له شيء من الخبرة ، فان ظلمات الكفر والطغيان قد كانت متراكمة على ضواحى الدنيا ، لم يكن يعرف الحق من الباطل ، ولم يكن فيهم من كان يعبد الله على حرف ، وكانت الكلمة الابراهيمية قد انطمست ، والملة الحنيفية قد اندرست ، وانعدمت ومصابيح الهداية أطفئت ، ورياح العلوم الحقة ركدت حتى أنهم كانوا عاجزين أن يفهموا أن لهم ربا فنحتوا الأصنام وعبدوها ، أما أخلاقهم فلا تسأل عنها ، كان سفك الدماء ، وهتك الاعراض ، ونهب الأموال من عظم مفاخرهم ، يبولون كما يبول الابل ، يمشون وهم عراة ، لا يفرقون بين

المحارم وغيرها ، يرث أكبر الأبناء زوجة أبيه ، يئدون البنات ، قاموا العصبية الجاهلية ، ودعوا لعصبة الجاهلية ، وإذا هاج شر قضم بعضهم بعضا كالفحل ، وعاثوا فى الأرض حتى انقطعت السبل والتجارة ، وتعذر الخروج إلا فى الأشهر الحرم ، وكانوا فى ترح ومرح ، إذ بعث الله فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، فلم يترك شيئا من دينهم ودنياهم إلا وعلمهم حتى سادوا الناس وملكوا الأرض ، فضربت بهم الأمثال ، واهتزت الأرض من الأنوار الالهية ، وملئت عدلا وأمنا ، وأخرجت الكلمة شطأه حتى قامت على سوقها ليغيظ بها الكفار ، فمن كان صاحب تلك الآثار وقريبها ، ماظنك به ؟ لا ريب فى حسن نيته وكونه موحى اليه ، ومن هنا ظهرت المناسبة من وجه آخر

حديث صلصلة الجرس

واعلم أن المصنف لما فرغ عن النية التى هى مبدأ الأعمال من جهة ، شرع فى الوحى الذى هو مبدؤها من جهة أخرى ، وهو المقصود ههنا . أما الوحى والكلام فيه فالحق أنه خارج عن موضوعنا كما ذكره الشيخ الأكبر فى الفتوحات ، أن مالا يحصل لنفسه لايدرك كنهه . وذكر أنه دخل مرة فى ملأ من الأولياء وهم فى ذكر من المقام الموسوى فوكلوا الكلام إليه فقال : لايحل لى أن أتكلم فيه ، لأنه لايحصل لى ، فكذلك الوحى لا يدرك كنهه إلا لمن اتصف به ، ولم يرو فى هذا الباب عن السلف كثير شىء ، إلا ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه أن الوحى هو القذف فى القلب (أى فى الآية التى سنتكلم عليها آنفا) ولم ينفصل الأمر منه ، فان القذف والقذف يتغايران فلا ندرى ما كيفيته ، فاننا أيضاً نقذف فى قلوبنا وقد ذكر العلماء أقسامه . والأولى عندى أن يقتصر على ما اقتصر عليه النص فقال تعالى « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ـ الخ »

تفسير آية الوحى إجمالا

واعلم أولا أن الوحى على ثلاثة أنحاء : الأول أن يسخر باطن الموحى إليه إلى عالم القدس ثم يلقى فى باطنه فلا توسط للملك فى هذا النوع . الثانى ما يكون فيه دخل لحواس الموحى إليه فسمع فيه الصوت ، وهوء صوت البارى تعالى عند البخارى بحيث لايشبه أصوات المخلوقين ليس فيه مخارج ولا تقطيع . وقال الشيخ المجدد السرهندى رحمه الله تعالى : وليس بجزء ولا كل وليس بزمانى ولا مكانى وسيجىء الكلام فيه . والثالث أن يجىء الملك وهو على نحوين : الأول أن يسخر

الملك باطن النبي . والثانی أن يتمثل بنفسه فی صورة البشر كقوله تعالى «فتمثل لها بشراً سويا . »

إذا علمت هذا فاسمع منا تفسير الآية «ما كان لبشر» أى نبي ورسول فالمراد منه هو النبي أو الرسول وإن كان اللفظ عاما ، وإنما لم يقل لنبي أو رسول صراحة حذرا عن شبهة المصادرة على المطلوب . فانهم لما قالوا «لولا يكلمنا الله الخ » أجابهم بأنه «ما كان لبشر أن يكلمه الله» وحينئذ لايناسب وصفه بالنبوة أو الرسالة ، لأنه أول النزاع ، وهو اعتراضهم أن الله لم لايكلم واحدا منا ويكلم هؤلاء !! ، فأجاب بنحو تعميم فی اللفظ مماشاة معهم كما قال الرسل «إن نحن إلا بشر مثلكم» «أن يكلمه الله إلا وحيا» والمراد منه عندی الاعلام بخفية، وهو النوع الأول ويدخل فيه الالهام والمنام . ولا يقصر على الالهام والمنام فقط كما قالوا « أو من وراء حجاب » اشارة الى النوع الثاني وهو ما تيسر له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ولموسى عليه الصلاة والسلام على الطور .

الـكلام فی أنه صلى الله عليه وسلم هل جمع بين الرؤية والـكلام ليلة المعراج

بقی الـكلام فی أن النبي صلى الله عليه وسلم هل جمع له بين الـكلام والرؤية ليلة المعراج أو كانت الرؤية بدون الـكلام والـكلام من وراء حجاب ؟ فالله أعلم به . نعم التفسير المذكور يبنى على الفصل بينهما ، فان قوله « من وراء حجاب » حينئذ يدل على أنه لم تكن وقت "الـكلام رؤية ، بل حصل له الـكلام بدون الرؤية . وإن قلنا بالجمع له بين الرؤية والـكلام أی كانا معاً ، فالجواب على حديث مسلم أن الرؤية أيضاً كانت فی الحجاب « عن أبی موسى أن حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه » وفی القـاموس سبحات وجه الله أنواره . فعلم منه أن الحجاب لا يكشف ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه . فالرؤية فی الحجاب والحجاب هو النور ، وعند مسلم (۱) نور أنى أراه ؟! يؤيده فانه لا ينفی الرؤية مطلقاً

(۱) قال بعض المحققين فی شرحه على منظومة فی العقائد أن الادراك فی قوله تعالى «لاتدركه الأبصار» فی احد تفسيری ابن عباس رضی الله عنه هو الرؤية على نحو الاحاطة بجوانب المرئی ، إذ حقيقته النيل والوصول ومن المعلوم ان الرؤية المـكيفة بكيفية الاحاطة أخص مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفی المطلقة وثانی تفسيری ابن عباس رضی الله عنه أنه لاتدركه الابصار اذا تجلى بنوره الذی هو نوره فانه اذا تجلى بنوره الذی هو نوره لا يقوم له بصر لأن هذا التجلی مغن للمتجلی له كما يشير اليه حديث أبی موسى حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ، ما انتهى اليه بصره من خلقه بخلاف التجلی الشمسی والقمری أی التجلی فی النور

ولكنه ينفى اكتناهه والاحاطة به والتحديق إليه ورؤيته متمكنا؛ فان كمال النور يمنع الادراك وحينئذ لو كانت بدون الحجاب لأمكن أيضاً. فالنبى صلى الله عليه وسلم حصل له الرؤية ألبتة ولكنها كانت رؤية دون رؤية وهى التى تليق بشأنه تعالى؛ فانه لا يمكن لأحد أن يتقرر بصره على وجهه تعالى وهو العلى العظيم فان مهابة كبريائه مانعة عن النظر إليه متمكناً ولكنه رؤية دون رؤية كما يتيسر لنا لأحد من الكبراء فى الدنيـــا بطريق مسارقة النظر. ولذا ترى الألفاظ فيها واردة بالايجاب مرة والنفى أخرى. ولا تريد أن تؤدى تلك الرؤية فى العبارة الا جاء التعبير هكذا موجبامرة ونافيا أخرى. ونظيره قوله تعالى «ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى» فجاء فيه النفى والاثبات معا فهكذا أمر الرؤية. والحق أن المعاملات الربانية كلها لا توفيها الألفاظ كما هى فيحدث هذا العسر لضيق نطاق البيان. فاختلاف الاثبات والنفى ليس تنافياو تضاداً، بل كل منهما أحد طرفى المراد. واذاً هو رؤية المتأدب، ورؤية بين رؤيتين، ورؤية دون رؤية. فلو شئت أن تثبتها أثبتها، ولو شئت أن تنفيها نفيتها لا بمعنى أنها لم تحصل بل بمعنى أنها رؤية تتحمل الاثبات والنفى معاً. وحينئذ لو كان لفظ مسلم «نورانى أراه» لصح أيضا فانه رأى ربه ألبتة وكان نورانياً. وقد وقع إطلاق النور عليه فى القرآن أيضا «الله نور السموات والأرض». ولكن هذا أيضا رؤية دون رؤية. فان شئت أثبتها وقلت كان نورانيا حين رآه وإن شئت نفيت عنه وقلت «نور أنى أراه؟» فانها ليست رؤية بتمامها وكمالها. وفى لفظ «رأيت نورا» وهذا أيضا يحتمل المعنيين: أى رأيت نورا فحسب دون الذات ومنعنى النور عن رؤيتها. أو رأيت ذاتا منورا. وقد فهم الناس التقابل بين هذين الاحتمالين وهما عندى واحد، فان الرؤية التى حصلت له صلى الله عليه وسلم كانت رؤية حقيقية وأمكن أن تكون بدون الحجاب أيضا، إلا أن مهابة الكبرياء منع التحديق اليه فصارت بين بين وكان كما قيل:

فبدا لينظر كيف لاح فلم يطق نظراً إليه ورده أشجانه

ولكنه ﷺ تشرف برؤيته تعالى، ومن عليه ربه بها وكرمه، وتفضل عليه بنواله، وأفاض

الوارد فى حديث «هل تضارون فى الشمس» الخ «هل تضارون فى القمر» اهـ فانه لا يغنى المتجلى له فيتمكن من الرؤية وعلى الأول يحمل حديث أبى ذر رضى الله عنه نور أنى أراه وكذلك حديث عائشة رضى الله عنها فى نفيها الرؤية يحمل على نفى الرؤية لهذا النور لا مطلقاً ويحمل حديث أبى ذر رضى الله عنه أيضا عند مسلم «رأيت نوراً» على التجلى فى نور يقوم له البصر أى التجلى الشمسى أو القمرى الخ ص ٣٠٦ قلت: وان كان الجمع بين الحديثين يحصل منه أيضا لكن ماذكره الشيخ رحمه الله تعالى فى وجه الجمع الطف منه، فان الرؤية عنده رؤية يتأتى فيها الاثبات والنفى معاً لكون رؤيته دون رؤيته

عليه من أفضاله ، فرآه رآه كما قال احمد رحمه الله تعالى مرتين . إلا أنه رآه كما يرى الحبيب إلى الحبيب والعبد إلى مولاه لاهو يملك أن يكف عنه نظره ، ولا هو يستطيع أن يشخص إليه بصره . وهو قوله تعالى « ما زاغ البصر وما طغى » فالزيغ أن يتغافل عن جمال وجهه فلا يراه مستجمعا . والطغيان أن يراه ولكن يتجاوز عن حده فيقع فى إساءة الأدب . وهذا إثبات لرؤيته فى غاية اعتدال . فالحاصل أنها كانت بحيث لا يصفها واصف ، أما أنها كيف كانت ؛ فلا تسأل عنها فانها كانت وكانت

أشتـــاقه فاذا بدا أطرقت من إجـــلاله

ولو كانت (١) رؤية منام لما احتيج الى تلك الاحتراسات .

ومن ههنا اختلفوا فى نفس الرؤية لعامة المسلمين فى الجنة . هل تحصل برفع الحجاب ؟ أو تكون فى الحجاب ؟ فجنح الشيخ الأكبر إلى أن رداء الكبرياء لا ترفع فى الجنة أيضا ، فان المرئى فى الرداء يعد ذاته مرئيا عرفا ، كما لو رأيت رجلا فى ملبوس لا تقول إلا أنك رأيت ذاته حقيقة . ولا يشترط لرؤية الشخص رؤيته مجردا عن اللباس . وإنما يكون المراد منه ماهو المعروف ، والمعروف فيها ما قلنا . فكذلك الله سبحانه يكون مرئيا ألبتة ، إلا أن رؤيته تكون فى رداء الكبرياء عنده وهى التى بشر بها الله سبحانه عباده بالغيب . وذهب العلماء إلى أنها تكون برفع الحجاب ، على ماوقع من تشبيه رؤيته برؤية القمر ليلة البدر . وهذا التشبيه لا يرد على ما اختاره الشيخ ، كما سبقت الاشارة إليه ، فان المراد فى الأحاديث من عدم الحجاب عنده سوى حجابه الذى هو

---

(١) وقد أجاب الشيخ رحمه الله تعالى عما روى أن المعراج كان مناماً ماحاصله أن الأنبياء عليهم السلام يرون فى اليقظة مايروه العامة فى المنام ، ونظيره أن الأولياء يرون فى كشوفهم أشياء بعين الباصرة ولا نراها ، كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون المغيبات بأعين الباصرة فى اليقظة إلا أنها لما تكون غائبة عن حسنا وباصرتنا يعبر عن رؤيتهم تلك بالمنام لأن النائم أيضا يرى أشياء ولا نراها ، فلما اشتركت رؤيتهم فى اليقظة برؤية النائم فى نومه عبر عنها بالنوم تارة وبالرؤيا أخرى ولا لفظ يؤدى مؤداه ، ويكشف عن مغزاه غيره وهكذا كان يحققه منذ زمان ثم رأى مثله عن السيوطى رحمه الله تعالى فى تنوير الحوالك فرضى به جدا . وبالجملة هناك كيفيات يضيق عنها نطاق البيان ولن يفقهها إلا ذووها ، ولهذا العسر تراهم يختلفون فى الرؤية ليلة المعراج لكونها رؤية المغيبات بعين الباصرة ، وتلك الرؤية لا لفظ لها ، فقد يعبر عنها بالنوم ، وتارة بالرؤيا ، وأخرى بالرؤية فيحدث الانتشار ومن هذا الباب قوله تنام عيناى ولا ينام قلبى كلها كيفيات يذوقها صاحبها ويشهد له ما فى المشكاة فى باب فضائل سيد المرسلين ، وسأخبركم بأول أمرى دعوة ابراهيم ، وبشارة عيسى ، ورؤيا أمى التى رأت حين وضعتنى ص ٥١٣ ففى اللمعات ينبغى أن يحمل الرؤيا على الرؤية بالعين . قلت وانما اضطر إلى حمله على الرؤية بالعين لأنه زعم أن الرؤيا تختص بالنوم وقد كشف شيخى عن معناها ، فالحديث دليل له لا أنه يحتاج إلى تأويل

نوره ورداؤه الكبرياء، والرؤية مع الرداء رؤية للذات عرفا وشرعا بلا تأويل وتأمل. قلت وليس هذا اختلافا وإنما هو اختلاف الأنظار ونظر العلماء أحكم. ونظر أرباب الحقائق أسبق وألطف فهم يمثلون على مايظهر من ظاهر الشريعة. وهؤلاء يراعون ما كشف الله سبحانه عليهم من حقائق الشريعة وخبيئة أسرارها. وفى الحديث «لكل آية ظهر وبطن ولكل حد مطلع». والأمر إلى الله سبحانه سيجيء بقية الكلام فيه إن شاء الله تعالى فى موضعه فى آخر الكتاب.

ولعله صلى الله عليه وسلم تشرف بالايحاء أولا ثم انتهى الأمر الى الرؤية، وكانت عياناً. ولذا انتقل الى تحقيقه وتثبيته فى سورة النجم ولم يكن فى الايحاء أمر بديع فى حقه فذكره كأنه أمر مفروغ عنه. وإذا نزل الى ذكر الرؤية أكده بأنها كانت بالفؤاد والعين معا. وكانت بدون الطغيان والزيغ. وهذا على نحو ماوقع لموسى عليه الصلاة والسلام الكلام أولا ثم الرؤية ثانيا. ولكنه رآه تعالى ثم غشى عليه؟ أو لم يره وغشى قبله. فأمر يعلمه الله سبحانه، إلا أن نبينا صلى الله عليه وسلم رآه قطعا (١) ولم يغش عليه ولكن خر ساجدا كما كان يليق فى هذا الوقت، وبقى صاحيا لم يأخذه غشى مؤديا وظيفة العبودية مؤدبا لحضرة الربوبية. فانظر كيف ذكر رؤيته حيث لم يجعلها مقصودة بالذكر؟! فكأنها أمر مما لاينكر إذكان صلى الله عليه وسلم دعى لذلك وإنما اهتم برفع ما يمكن أن يقع فيه من اشتباهات فأزاحها وأكدها بما لا مزيد عليه فنفى عنه الضلال، والغواية، والنطق عن الهواء، والزيغ، والطغيان، وذكر علمه، وحال معلمه، والمباسطة بينهما، وأثبت له الرؤية بالفؤاد، والعين، وأنه قد تصادقا عليه، فما رآه البصر صدقه الفؤاد، ولم يكذبه، ولاتردد فيه، وماذاك إلالأنها كانت رؤية بصرية يقظة. «فبأى حديث بعده يؤمنون» ولكن «من لم يجعل الله له نورا فماله من نور» والله تعالى أعلم.

---

(١) قال بعض المحققين فى شرحه على المنظومة فى العقائد فى تفسير قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى أى وأنت على حالتك هذه من غير الصعق، ومفهومه وان لم يستقر مكانه فلن ترأنى وأنت على حالتك هذه بل لابد من الصعق فلما تجلى ربه للجبل الذى هو من جملة الأشياء التى تسبح بحمد الله المستلزم لحياته وعلمه جعله دكاً (مفتتا) فلم يستقر مكانه فلم يتحقق شرط الثبات على حالته التى كان عليه ولذا خر موسى صعقا مغشيا عليه أوميتا فعلى هذا بقية الآية دليل على وقوع الرؤية لسيدنا موسى بعد دلالة أولها على جوازها والله اعلم ووجه الجمع حينئذ بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم ان الله أعطى موسى الكلام وأعطانى الرؤية وفضلنى بالمقام المحمود والحوض المورود اخرجه ابن عساكر عن جابر كما فى الجامع الكبير للسيوطى هو ان الرؤية التى أعطاها الله لنبينا صلى الله عليه وسلم عدد خلقه، هى الرؤية مع الثبات على الحالة التى كان عليها قبل الرؤية، كما أن الكلام الذى اعطى موسى كذلك بخلاف الرؤية التى حصلت لموسى فأنه لم يثبت معها وصارت سببا لصعقة

ثم لنرجع إلى ما كنا بصدده ونقول : إن قوله « من وراء حجاب » إشارة إلى النوع الثانى. وقوله «أو يرسل رسولا» إشارة إلى النوع الثالث مع قسميه . فانقلت : إذا قال فى الثالث فيوحى باذنه ما يشاء، فهذا وحى ، والأول أيضا كان وحيا ، فلم يستقم التقابل بين الأقسام ، قلت : بل الأول وحى وهـــذا إيحاء وبينهما فرق ، فانه جاءت المعهودية الشريعية فى الوحى ، وهو ما عرف نزوله على الأنبياء يعرفون به شريعتهم بخلاف الايحاء ، فانه على صرافة اللغة كالنبوة والنبى ، فان النبوة على صرافة اللغة فيقال : قدنبأنا الله من أخباركم ، ولا يقال : إنه نبى ذلك . ولهذه الدقيقة نسب الايحاء إلى غير الرسل أيضا . بخلاف الوحى فقال تعالى « وأوحى ربك إلى النحل الخ» وقال تعالى « وأحينا إلى أم موسى » . فالايحاء ههنا على اللغة بخلاف الوحى فانه لم يستعمل إلا فى شأن الأنبياء عليهم السلام . وأيضا إنما صح التقابل بينهما لأن بينهما عموما وخصوصاً . فانهما يشتركان فى التسخير ويختلفان بمجىء الملك فى الثالث دون الأول .

ولذا جمع ههنا بين الارسال والايحاء فقال « أو يرسل رسولا فيوحى باذنه » الخ . ففى هـذا النوع إيحاء أيضا إلا أنه بتوسط الملك . والحاصل أن الله سبحانه لا يكلم مشافهة ولا يليق بشأن العبد أن يكلمه عيانا فاما يكلمه خفية ، أو من وراء حجاب ، أو بتوسط الملك ، أما الفرق بين الكشف والالهام فكما قال الشيخ المجدد السرهندى : أن الكشف أقرب إلى ما سموه أهل المعقول بالحسيات والالهام إلى ما سموه بالوجدانيات ولعل الالهام أقرب إلى الصواب من الكشف فان الكشف رفع الحجاب عن الشىء والالهام القاء المضمون .

« أحيانا يأتينى » وفاعله باعتبار الظاهر هو الوحى . ولكن المصنف بوجه آخر عن هشام فى بدء الخلق قال « كل ذلك يأتى الملك » ويعلم منه أن الفاعل بالحقيقة هو الملك . والصلصلة قيل : هو صوت الملك بالوحى ، وقيل هو صوت حفيف أجنحة الملك ، وعليه اعتمد الحافظ . « مثل صلصلة الجرس » والصلصلة صوت وقوع الحديد بعضه على بعض ثم أطلق على كل صوت له طنين ولا يرد أنه تشبيه محمود بمذموم فان التشبيه لا يلزم فيه التساوى من جميع الوجوه ، بل يكفى إشتراكهما فى صفة . ووجه الشبه ههنا هو تدارك الصوت بدون مبدأ ومقطع . فكما أن صوت الصلصلة والسلسلة متدارك ومسلسل ، كذلك صوت الوحى يكون بسيطا بدون مبدأ ومقطع . وهذا بخلاف أصوات البشر فانه ينطوى على مبادىء ومقاطع . فهذا هو وجه الشبه . وما ألطف ما قال الشيخ الأكبر أن صوت البارى جل ذكره يسمع من كل جهة ، ولا تتعين له جهة . وصوت الصلصلة أيضا كذلك فوجه الشبه حينئذ مجيئه من جميع الجوانب ومن جميع الجهات . ونقل أن

موسى عليه السلام كان يسمع كلامه تعالى على الطور من كل جهة . ولذا أقول : إن الصلصلة هو صوت الباری تعالى على خلاف ما اختاره الشارحون . واعلم أن ههنا مطلبان : الأول ثبوت الصوت للباری تعالى ولا تردد لی فی ثبوته ولكن لا كأصوات المخلوقين سبحانه وتعالى . واختاره البخاری أيضا فی آخر كتابه . والثانی أن تلك الصلصلة هل هی صوت الباری عز اسمه أم لا ؟ وأختار فيه من عند نفسی أنها صوت الباری تعالى والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . والسر فيه أن ذلك الصوت ثابت فی ثلاثة مواضع : عند صدوره من الحضرة الربوبية ، وعند تلقی الملك ، وعند إلقائه على النبی ، فمبدؤه من فوق العرش ومنتهاه إلى النبی وليس مقصورا على هذا الموضع فقط . فينبغی أن لا يغفل عنه فانه يتحدس منه أنه شیء واحد من هناك إلى ههنا . ويستفاد من كلامهم أنهم قصروا ذلك الصوت على الموضع الأخير فقط فحكموا عليه أنه صوت أجنحة الملائكة . وفی حديث نواس بن سمعان عند الطبرانی وأخرجه الحافظ فی باب قول الله عز وجل « ولا تنفع الشفاعة » تحت حديث أبی هريرة ما نصه : « أخذت أهل السموات منه رعدة خوفا من الله وخروا سجدا فيكون أول من يرفع رأسه جبرائيل فيكلمه الله بما أراد » اه .

وبالجملة الصوت هو صوت الباری تعالى . ويجیء الكلام فی ثبوت الصوت وسائر صفاته تعالى فی آخر الكتاب مبسوطا إن شاء الله تعالى .

ثم إن هذا الصوت هل يبلغ إلى النبی بعينه كما يبلغ إلى أهل السموات . أو يتلقاه الملك ويحفظه كما تحفظ الأصوات فی الألواح المعروفة اليوم «ما يسمى بالفونوغراف .» فأمر يدور النظر فيه . ولم يتعرض اليه الحديث . ولذا اكتفيت بقدر ما أثبته الحديث ، وكففت عما سكت عنه الحديث . فان قلت فی إثبات الصوت تشبيه ؟ قلت كلا فانه صوت بحيث لا يشبه أصوات المخلوقين فلا تشبيه . والتنزيه عند أهل السنة ليس كتنزيه الفلاسفة . وكذا التشبيه عندهم ليس كتشبيه المشبهة . بل نقول « ليس كمثله شیء وهو السميع البصير » فنفی المثلية وأثبت السمع والبصر بدون تأويل وتشبيه ، فليس ربنا مجرداً عن السمع والبصر منزها عنهما كما زعمه عقلاء الفلاسفة . ولا مشبها سمعه بسمعنا وبصره ببصرنا كما توهمه جهلاء المشبهة . وإنما أمرنا بين التعطيل الصرف والتشبيه البحت كما قال الشيخ الأكبر

فلا تنظر الى الحق وتعروه عن الخلق
ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقم فی مقعد الصدق

وترجمة قوله ونزهه وشبهه (اور تنزيه كی جاور تشبيه دئی جا)

« وهو أشده علی » ولما كان فی هذا النوع تسخير لباطنه وانسلاخ عن بعض أوصافه كان

شديدا من سائر أنواعه ، وان كان الوحى كله شديدا . وهو اشارة الى النوع الأول « فيفصم عنى » أى اذا انقطع الوحى فيقلع ويتجلى ماقد غشيتنى من الشدة . «وقد وعيت عنه ماقال» انما جاء بصيغة الماضى إشارة إلى مزيد التثبت فيه ودفعا لماقد يختلج من أنه إذا كان مثل الصلصلة فلعله لا يفهم معناه أو يتعسر فهمه فأزاحه أنه كان يعيه ويحفظه بدون تردد ، وانما التشبيه لمعنى آخر « وأحيانا يتمثل» الخ إشارة إلى النوع الثالث ، ولعل العسر لوكان فيه لكان على جبريل عليه السلام بعكس ما فى الأول ، لأنه هو التارك لصورته الأصلية والنازل إلى الصورة البشرية ، وترك النشأة هو الموجب للعسر والشدة ، وانما لم يذكر الثالث لندرته وكونه مخصوصاً فى الاسراء . فان قيل : كيف تمثله مع عظم جثته ؟ قلت : هذا أمر لامداخل فيه ، ونؤمن حقاً بما أخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى : «فتمثل لها بشراً سويا » . وسئل إمام الحرمين عنه فى الطواف ، فأجاب بما تفصيله من الفتوحات : إن الأرواح على نوعين : طيبة ، وخبيثة . فالأولى : الملائكة ، والثانية : الجن ، ثم جعل الشيخ (رحمه الله) الملائكة والشياطين والنفوس الناطقة الانسانية عالماً برأسه ، وسماه : عالم الأرواح ، وقال : إن أشياء هذا العالم تتمكن أن تتصور بصور متنوعة ، وتتشكل بأشكال مختلفة ، وتكبر ما كانت صغيرة ، وتصغر ما كانت كبيرة ، بلا زيادة أمر ونقصانه ، بخلاف الاجساد فانها لا تتمكن أن تتغير بتلك التغيرات ، وهذه المسألة تسمى اليوم « بتجسد الأرواح وتروح الاجساد » قلت : وهكذا قال الصدر الشيرازى ، وهو صوفى شيعى : لا يسب الصحابة رضى الله عنهم ، ولكنه يسيء الأدب فى شأن الأشعرى والرازى . وذكر أن أرواح المرتاضين رضى الله عنهم نقدر على ذلك . قلت : ولا أعلم أحداً من علماء الاسلام قال بتشكل أرواح الانسان غير الشيخ الأكبر(١) «فأعى ما يقول» ؛ وقوله (وعيت) يدل الثانى على الفهم مع الصوت والأول على الفهم بعده ، كما هو الطريق المعروف عند مخاطبة رجل برجل ، والفرق ما أشرنا إليه « ليتفصد » مأخوذ من الفصد وهو قطع العرق لإسالة الدم . شبه جبينه بالعرق المفصود مبالغة فى كثرة العرق . وفى قولها بيان لما رأته من الشدة ودلالة على كثرة معاناة التعب ، لما فى العرق فى شدة البرد من مخالفة العادة وقد وردت فى بيان نقله أخبار فلتطلب من مواضعها والله تعالى أعلم .

الحديث الثالث

« الرؤيا » قد كنت حققت فى سالف من الزمان أن الرؤيا ليست بنوم ولا يقظة ، بل هى

(١) قلت وفى نسخة الانجيل الموجودة بأيدينا أن عيسى عليه الصلاة والسلام كانت تتبدل صورته فى أبصارهم وأعينهم وما ذاك الا لغلبة الروحانية ومنه سمى روح الله ـ والله تعالى أعلم بالصواب ـ

حالة متوسطة بينهما ولذا لاتزال تتسلسل ولا تنقطع إلا بالنوم الغرق أو اليقظة ، ثم اطلعت بعد زمن طويل على دائرة المعارف لفريد وجدى ، فرأيت فيها تحقيق أهل أوروبا الآن بعين ما كنت حققته سابقاً .

رؤيا الأنبياء

ولاشك أنه وحى وان احتاج إلى التعبير ، ولذا لما رأى إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه يذبح ابنه تشمر للذبح ، وكان من شأنه كما قصه الله سبحانه وتعالى ، ولولا أنها وحى لما اجترأ على مثل هذا . واعلم أن أهل الكفر كانوا يذبحون أولادهم تقرباً إلى الله ولم يكن هذا فى دين سماوى قط . وتأويل رؤياه ماوقع منه فحسب وبه تم الاختبار والابتلاء ولم يكن الذبح مراداً من أول الأمر ، فلما صدقه وامتثل به وأجراه على ظاهره ناداه ربه « أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » ثم فداه بكبش فان شاكلة وحى الرؤيا على خلاف شاكلة الوحى الصريحى ، فانه قد يكون أنموذجا يكفى لصدقها فى الخارج نحو من الوجود ، لا كما قال الشيخ الأكبر إن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بذبح الكبش من أول الأمر ، ولكنه شدد على نفسه وأراد أن لايؤول رؤياه بل يجريها على ظاهرها ، فكشف الله سبحانه عن مراده أنه ذبح الكبش ، ومعنى قوله « قد صدقت الرؤيا » عنده أى أمضيتها على ظاهرها ، مع أن المراد منها كان هو ذبح الكبش دون ذبح الولد ، فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب فهماً لهذه الأمور من الأولياء ، والصواب أنها تحتاج إلى التعبير كرؤيا يوسف عليه الصلاة والسلام ، وكرؤيا نبينا ﷺ فى دار هجرته ، فذهب وهله إلى أنها اليمامة وكانت هى المدينة ، وفى هزيمة المسلمين . ثم فى فتحهم فرأى سيفا هزها مرة فانقطعت ، ثم هزها مرة أخرى فعادت كأحسن ما كانت ، وفى كذابين حيث رأى فى يديه سواران من ذهب ، وفى أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، أريها فى سرقة من حرير وغيرها وما نقل فى واقعة الحديبية فافتراء محض ليس له إسناد ولو ضعيفا .

اجتهاد النبي

واعلم أن النبي ينتظر الوحى فى الأمور كلها ، فاذا لم ينزل عليه ودعت له حاجة اجتهد ثم لايترك على الخطأ لو وقع فيه ولا يستقر عليه حتى الموت قط وهو تأويل قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى . ألقى الشيطان فى أمنيته . الخ » وسنعود إلى تفسيره إن شاء الله تعالى . وما ذكره المفسرون من القصص ههنا فكلها باطلة . وقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام

«هذا ربى» من هذا القبيل عندى . والناس ذكروا عنه وجوهاً من رطب و يابس ، وما نلق عليك الآن هو انه لم يكن هناك شيء فى الخارج ، بل السلسلة كلها حكاية عن انتقالاته التدريجية الفكرية ، حتى انتهى إلى العلم الحقيق . ولم يكن لهذا المعنى لفظ يؤدى مؤداه : فسبق الوهم من مجرد التعبير إلى ماسبق ، وكان المراد منه هو التدرج ، ولذا كرر قوله هذا ربى ثلاث مرات . معناه : أنه اجتهد فى أنه ربه أم لا ؟ ثم اجتهد واجتهد حتى تبين له أن من كان محطاً للتحولات ، ومحلا للتغيرات ، وآفلا بعد كونه طالعاً ، ومظلماً إثر كونه مضيئا ومستضيئا ، لا تليق به الألوهية ، فتبرأ منه حنيفا مسلماً ولفظ الاجتهاد حادث والتدرج لم يكن فى الخارج بلفظ ولكنه نية على نحو التقادير ، وما المانع عنه عند ظهور الحجة شيئا فشيئا فابراهيم عليه الصلاة والسلام ما كان له أن يعتقد بقوله : «هذا ربى» ولكن تدرج نحو العلم الحقيق شيئاً فشيئاً حتى بلغ إلى حقيقة العلم ، ولم يستقر على ما يلوح من ظاهر الالفاظ ولو كلمحة برق خاطف فاعلمه .

الرؤيا الصالحة فى النوم

وعند المصنف فى التعبير « الرؤيا الصادقة » . وبينهما فرق ظاهر ، فان رؤيا الأنبياء لا تكون إلا صادقة . وقد تكون غير نافعة كرؤياه صلى الله عليه وسلم فى أحد : وإنما بدىء بذلك ليكون له تمهيداً وتوطئة لما يكون فى اليقظة . كتسليم الحجر عند مسلم ، وكسماع الصوت عند بناء الكعبة أن « اشدد عليك إزارك » وهو فى البخارى عن جابر ، وهذا الصوت عندى صوت الملك . وكرؤية الضوء ، وكلها لتقريبه إلى عالم الروحانيات وعالم الغيب[1] « فلق الصبح » قال ابن أبى جمرة : إنما شبهه به دون غيره ؛ لأن شمس النبوة كانت الرؤيا مبادى أنوارها ، فما زال ذلك النور يتسع حتى أشرقت الشمس ، فمن كان باطنه نوريا كان فى التصديق بكريا كأبى بكر ، ومن كان باطنه مظلما كان فى التكذيب خفاشا كأبى جهل ، وبقية الناس بين هاتين المنزلتين ، كل منهم بقدر ما أعطى من النور . كذا فى الفتح من كتاب التعبير .

« ثم حبب إليه الخلاء » وهذا على نحو من مجاهدات الصوفية وخلواتهم ، ثم إن اعتكاف الفقهاء وخلوات الصوفية عندى قريب من السواء ؛ والفرق من جهة تعيين الأيام « الليالى ذوات العدد » وأبهم العدد لاختلافه وفى تفسير روح المعانى : عن الصفيرى أن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) قلت : وذكر الحافظ فى كتاب التعبير رواية عن عبيد عمير أنه وقع له فى المنام نظير ما وقع له فى اليقظة أيضاً من غط الملك وامره بالقراءة وغير ذلك مما وقع له فى اليقظة .

كان يذهب إلى حراء فى رمضان ، ويمكث إلى أربعين يوما . قلت : أما ذهابه فى رمضان فقد تحقق عندى . وأما مكثه إلى الأربعين فلم أقف له سوى ما ذكره الصفيرى . ولا أدرى حاله ؟ ! وقد تحقق عندى أنه كان يذهب خارج رمضان أيضاً ، كما يستفاد الاكثار من هذا الحديث . وأما وجه خلوته فى حراء خاصة . فكما عند الحافظ فى التعبير عن ابن أبى جمرة ، أن المقيم فيه كان يمكنه رؤية الكعبة ، فيجتمع لمن يخلو فيه ثلاث عبادات : الخلوة ، والتعبد ، والنظر إلى البيت ، وفيه أيضاً : أن جده عبد المطلب كان يخلو به أيضاً ، وكان على الفطرة ، ويمكن أن يكون على الحنيفية وتنقل من كلماته ما يدل على إقراره بالقيامة ، وأخلاقه الحسنة ، وكان أخبر بنبوته صلى الله عليه وسلم بأن ابنه هذا يكون له شأن من الشرق إلى الغرب ، وعلى هذا أمكن أن يكون ناجياً إلا أن يثبت عنه الشرك وعبادة الأصنام . والله تعالى أعلم «جاءه الحق» أى جبرائيل عليه السلام ، اوالمراد أنه انكشف له الحال الآن ، وتحقق على جليتها أن سماع الصوت ورؤية الضوء وسلام الحجر وغيرها كان تمهيداً للأمر الذى بعث به .

« اقرأ » ليس من باب التكليف ، بل من باب التلقين والتلقى لما يقوله ، كما إذ يحضر الصبى قبل المعلم وكتابه معه ، فيقول له أستاذه : اقرأ لا يريد بذلك تكليفه بالقراءة ، ولكنه يكون تلقيناً له أن اقرأ كما أقرأ لك الآن (١) .

« ما أنا بقارىء » واختلف فى هذا التركيب إنه مفيد للقصر أم لا ، وذهب السكاكى إلى انه يفيد القصر ، وهو المختار عندى ، ولكنه ليس بمطرد . قيل : « ما » فى المرة الأولى نافية ، أى لست بقارىء ، وفى البواقى استفهامية ، أى أى شىء أقرأ ؟ والأرجح عندى انها كلها نافية ، وترجمته (مين وه شخص نهين جس سى قراءت هوسكى)

« فغطى » ذكر العلماء : أنه كان ضرباً من التنبيه ، وقال الصوفية كثرهم الله تعالى : أنه كان للالقاء فى القلب ، وللتقريب إلى الملكية ، وإحداث المناسبة بها ، وفيه إن للمعلم حقاً على المتعلم .

فقال اقرأ بسم ربك الخ (٢) وإنما أضاف لفظ الاسم ولم يقل اقرأ بربك تبركا باسمه تعالى ،

---

(١) قلت يؤيده ما عند الحافظ فى التفسير رواية قال . أتانى جبريل نمطا من ديباج فيه كتاب ، فقال اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارىء ، قال السهيلى ، قال بعض المفسرين : ان قوله آلم ذلك الكتاب الخ فيه اشارة إلى الكتاب الذى جاء به جبريل ، حيث قال له اقرأ

(٢) فلما قال ثلاثاً ما أنا بقارىء ، قيل له اقرأ باسم ربك ، أى لا تقرؤه بقوتك ولا بمعرفتك ، لكن بحول ربك وإعانته ، فهو يعلمك كما خلقك ، وكما نزع عنك علق الدم ومغمز الشيطان فى الصغر ، وعلم امتك حتى صارت تكتب بالقلم بعد ان كانت . . . ذكره السهيلى كذا فى الفتح

فكأن ذاته بجمع البركات كذلك صفاته وأسماؤه تعالى ، فأدخل لفظ الإسم وتبرك به إيذانا بذلك . وإنما بدأ بالقراءة لأنها الأهم إذ ذاك ، وأما اسم الله تعالى فيصلح لبداية جميع الأمور ، وليس له اختصاص بشيء دون شيء .

الكلام فى أول السور نزولا

واعلم أنه اختلف فى أول مانزل من القرآن ، فقيل : وهو الصحيح : أنه إقرأ باسم ربك . وهو الظاهر من هذا السياق ، وله أدلة أخرى ، مذكورة فى موضعها . والقول الثانى : ياأيها المدثر ، ويؤيده مافى الصحيحين ، عن أبى سلمة عن جابر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو يحدث عن فترة الوحى ، فقال : فى حديثه : بينا أنا أمشى سمعت صوتا من السماء ، فاذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على كرسى بين السماء والأرض ، فرجعت فقلت : زملونى فدثرونى ، فأنزل الله : ياأيها المدثر . والجواب عنه بوجوه ؛ منها : أن المراد منه نزولها بعد زمن الفترة كما يؤيده السياق . وقوله فاذا الملك الذى جاءنى بحراء أيضا يدل على سابقية عهد وتقدم خبر . ومنها أنه اجتهاد من جابر وليس مرفوعا وهو الأصوب عندى . والتوفيق عسير جداً وبه قال الكرمانى كما فى الفتح فى سورة المدثر . والقول الثالث الفاتحة وله مرسل عند البيهقى قال البيهقى إن كان محفوظا فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعدمانزلت عليه اقرأ والمدثر (١)

والجواب أن يلتزم بتعدد نزولها فلعلها نزلت أولا بغير صفة القرآنية ونزلت أخرى بصفتها وفى الاتقان رواية فى ترتيب السور مسلسلة بائمة النحو فأمعنت فيها النظر فبدا لى أنه قد سرى فى هذا الباب اجتهاد فالطرد والعكس عليه مشكل . ثم ههنا نكتة به عليها الحامى فى سيرته وكأنه أراد منها تأييداً لمذهب الحنفية أن الفاتحة إذا لم تنزل أولا وكيف يكون حال الصلوات عند من جعلوها ركناً .

هل التسمية جزء من كل سورة ؟

فقال الشافعية : إنها جزء من كل سورة وجزء من الفاتحة أيضا ، وقال الحنفية : إنها ليست جزأ للفاتحة ولا من كل سورة ، قيل أول من كتب هذه المسألة منا هو أبو بكر الرازى وليست منقولة عن الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى : قلت ومن رآها مكتوبة بين كل سورتين يحكم ذهنه إلى أنها آية

(١) يقول العبد الضعيف وقد راجعت الفاظه فهى تأبى عن تأويل البيهقى كل الاباء قال شيخنا وهكذا روى عن أبى هريرة مرفوعا باسناد قوى إلا ان المحدثين عللوه وبالجملة ذهب بعضهم إلى أوليتها أيضا .

نزلت للفصل بين السور كما ذكر فى الكنز ، واعترض على الشافعية أن التسمية لوكانت جزء من كل سورة نزلت هنالك أيضا وأجاب عنه الشافعية أولا بأن مضمون التسمية قد أديت فى ضمن اقرأ باسم ربك ، وثانياً بأنها صارت جزأ بعـــد نزولها وهو كما ترى فان الكلام فى صيغة التسمية لا فى معناها . . « حتى بلغ منى الجهد » روى بنصب الدال ورفعها (١)

«يرجف فؤاده» وفى نوادر الأصول للحكيم الترمذى وهو غير الترمذى صاحب الجامع أن القلب خاص وهوموضع الادراك ، والفؤاد يطلق على وعائه قال الشيخ الأكبر : إنه حنفى (٢) والخشية إنما كانت بالعجز عن حمل أعباء النبوة ، وإنما لم تضطرب خديجة رضى الله تعالى عنها لأنها لم تكن صاحب الواقعة ، وفرق بين من يدخل فى الشيء ويكون صاحب الواقعة وبين من يسمعها من وراء وراء (٣) « زملونى » ولا يذهب وهلك إلى نزول المزمل فى هذه القصة نظرا إلى مجرد اشتراك اللفظ فانه متأخر قطعا « ما يخزيك الله » أصل الخزى أن يفوض أمر إلى رجل فلا يستطيع حمله فيتركه فيعد غمرا بين الناس وغير أهل له .

---

(١) يقول العبد الضعيف وقد نقل الحافظ فى التعبير ههنا كلاما عن شيخه مليحا جداً فناسب أن نذكره ملخصا فقال : وقد رجح شيخنا البلقينى بأن فاعل بلغ هو الغط والتقدير بلغ منى الغط جهده أى غايته فيرجع الرفع والنصب إلى معنى واحد وهو أولى ، قال شيخنا وكان الذى حصل له عند تلقى الوحى من الجهد مقدمة لما صار يحصل له من الكرب عند نزول القرآن وهى حالة يؤخذ فيها عن حال الدنيا من غير موت ، فهو مقام برزخى يحصل له عند تلقى الوحى ولما كان البرزخ العام ينكشف فيه للميت كثير من الأحوال خص الله نبيه ببرزخ فى الحياة يلقى عليه فيه وحيه المشتمل على كثير من الأسرار ، وقد يقع لكثير من الصلحاء عند الغيبة بالنوم أو غيره اطلاع على كثير من الأسرار ، وذلك مستمد من المقام النبوى ، ويشهد له حديث رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة انتهى

(٢) يقول العبد الضعيف ونص الحافظ عن شيخه فى التعبير أن الحكمـــة فى العدول عن القلب إلى الفؤاد أن الفؤاد وعاء القلب على ماقاله بعض أهل اللغة فاذا حصل للوعاء الرجفان حصل لما فيه فيكون فى ذكره من تعظيم الأمر ماليس فى ذكر القلب ، وأما بوادره فالمراد به اللحمة التى بين المنكب والعنق جرت العادة بأنها تضطرب عند الفزع وعلى ذلك جرى الجوهرى وتعقب ابن برى فقال هى مابين المنكب والعنق يعنى أنه لايختص بعضو واحد وهو جيد فيكون إسناد الرجفان إلى القلب لكون محله وإلى البوادر لأنها مظهره انتهى ملخصا

(٣) قلت إن الله سبحانه إذا اصطفى أحداً لنبوته أو رسالته يخلق فيه عقيبه علماً ضروريا بنبوته بحيث لايبقى له قلق ولا اضطراب كما يظهر من قصة موسى عليه الصلاة والسلام حين توجه إلى الطور لأن يأتى قبساً أو يجد على النار هدى . ومعلوم أنه لم يكن مراقباً عما يصنع به و لامنتظراً بما يحمل عليه إذ ناداه ربه

«تكسب» بفتح التاء وضمها أيضا والأول أفصح ، وحينئذ يتعدى إلى مفعول واحد ، وعلى الثانى إلى مفعولين أى وتكسب الفقير المعدوم أى المال .

من شاطىء الوادى الأيمن «أن ياموسى إنى أنا ربك» وأمره أن يذهب إلى فرعون إنه طغى فلما سمعه موسى عليه الصلاة والسلام التى عليه فى ساعته تلك من اليقين والاذعان بنبوته ماهون عليه الدعوة لمثل فرعون الباغى الطاغى فلم يتأخر عن معارضته طرفة عين ، ولا شك فى نبوته كجناح بعوضة إلا أنه كان بشراً خلق من ضعف فشكى إلى ربه عن ضعفه وسأله أن يجعل أخيه ردئا يصدقه ويكون عوناً له فانه كان أفصح لساناً وأبين حجة ولهذا قال «ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون» ولذا خاف من عصاه حين صارحياً حين قال ربه «خذها ولا تخف» فلم يكن هذا الخوف شكا منه أو إعراضاً عما أمره الله به والعياذ بالله ، بل إظهاراً لضعف جبل عليه الانسان : فاذا لم يشك من كان نبىء بدون تمهيد ولا سابقية خبر فكيف بمن مهد له تمهيداً ومرن تمريناً فى النوم واليقظة ؟ ولكن إذا تجلى له الملك ، وقد سد الافق وغطه حتى بلغ منه الجهد وأنزل عليه من الكلام مالو أنزل على الجبال لتصدعت من خشية الله وتخشعت جعل يرجف فؤاده ويخشى على نفسه لا لريب عرضه أو هول هاله بل لضعف فطر عليه الانسان . بلى وحق له ان يرجف ويخشى . كيف وقد كان هذا أول معاملة اعترته ؟ وفكر فى نفسك أن لو عرا أحداً الآن مثل ماعراه ماذا يصنع . ثم مازال عليه من تلك الشدة بقايا حتى كان يأخذه الغطيط والبرحاء فى شدة البرد كما علمت . فاذا كان هذا حاله بعد مزاولات ومعاهدات بالوحى فما ظنك به إذا كان نزل عليه وهو غير ممارس لتلك الأهوال ولا حامل لهذه الأثقال ، ولم نجد فى هذا الباب غير عبارات وتعبيرات تدل على مايعترى المرء فى مثل هذه الأهوال والأحوال . ولكن الذين اشربت قلوبهم هواسات النصارى واتباعهم فى كل ماوسوست به صدورهم جعلوا يحملونها على مايقشعر منه جلود الذين آمنوا فهم فى ريبهم يترددون . وأصرح قرينة على ما قلنا ما عند البخارى فى التفسير : فبينا أنا أمشى إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصرى قبل السماء فاذا الملك الذى جاءنى بحراء قاعد على كرسى بين السماء والأرض فجئثت منه حتى هويت إلى الأرض وفى «بدء الوحى» فرعبت ، وليس فيه لفظ «منه» فجئت أهلى فقلت زملونى زملونى ، وهذا وإن كان فى واقعة أخرى لكنه قرينة قوية على أن الخشية إنما لحقها مما رأى الملك على عظمته وهيأته بين السماء والأرض وهذه أمور تضعف عن حملها فطرة البشر ، فالخوف والخشية لا يصادم الاذعان والايقان بشىء أصلا لأنه فى بنية البشر قال تعالى «وخلق الانسان ضعيفا» ، وكما جاز لموسى أن يخاف من عصاه حين صار ثعبانا ولم يصادم ذلك إيمانه جاز للنبى صلى الله عليه وسلم أيضاً أن يخشى عند رؤية الملك بهذه الهيئة لأن الملك على تلك الهيئة وغطه ليس بأدون من عصاه . ثم بدا لى أن فى إلقاء تلك الخشية عليه وإبلاغ هذا الجهد منه حكمة عظيمة من الله تعالى ، فان الخشية والجهد وإن كانا مما لابد منهما فى المعاملات الروحانية مطلقا وقلما تعترض معاملة ربانية إلا ويحس منها صاحبها نوع غيبة وهيبة وكيفية أخرى تشبههما . ولكن من لم يذق لم يدر ومع ذلك فيه حكمة بليغة تقتضى تمهيد «مقدمة» وهى : أن الله تعالى قد يقدر لأنبيائه أمورا ويلقيها

« تحمل الكل » أى الغرامات ، وقولها« وتعين على نوائب الحق » كلمة جامعة لما تقدم ومالم

عليهم تكوينا لمصالح لايعلمها إلا هو كما القى على موسى عليه السلام من الغضب ما حمله على أن يجمح خلف الحجر الذى كان وضع عليه ثيابه عند الغسل حتى قام به على ملأ من بنى اسرائيل الذين آذوه فبرأه الله مما قالوا ، مع أنه كان ستيراً حيياً أفيسوغ لأحد أن يقول : إن موسى عليه السلام لم يكن حيياً ، ويتمسك بهذه الواقعة ، والعياذ بالله . ولكن الله سبحانه يفعل بخواصه مايزيل به شين الأعداء عنهم . وكما ألقى عليه النصب فى طريقه إلى خضر عليه السلام حين فقد الحوت ولم يلحقه تعب قبله . وكما قال النبى صلى الله عليه وسلم : إنما أنسى لأسن . فهذه تقديرات إلهية تجرى على خواصه تعالى وتكون فيه مصالح تقصر عن إدراكها الأنظار وتتراجع عن احاطتها الأفكار . اذا علمت هذا فاعلم أن ما أخذته من المخافة وماغشيته من الخشية والرهبة كلها ألقيت عليه تكوينا ليرجع الى من جعلها الله له سكنا وترجع به إلى ورقة فيشيع خبره من قبلهم وبعد تصديقهم ويعلم أنه لم يزور دعوة من نفسه ، ولكن الله سبحانه هو الذى ألبسه قباء النبوة حتى عرفه من عرفه وجهله من جهله ويصير بهذا الطريق دليلا محكما على أن النبى صلى الله عليه وسلم نبى صادق حتى شهد به شاهد من أهله وشهد به ورقة الذى كان يعرف حال الأنبياء . فاذا كان ظهر أمر نبوته ظهوراً لم يشك فيه من سمع به من أهل العلم والعدل ، فكيف بمن نبى ! ولكن الله سبحانه أراد بهذا الطريق أن ينطق به لسانا من عالم أهل الكتاب ابتداء بدون دعوة منه ليكون حجة على أهل الكتاب وعونا لتصديق العرب ولو كان ادعى أولا ثم صدقه آخرون لكان أيضاً طريقا صحيحا كما سبق بموسى عليه الصلاة والسلام حيث ادعى قومه من غير مصدق معه ولذا سئل أن يكون معه ردء يصدقه ولكنه صلى الله عليه وسلم تجلى أمره وانكشف حاله انكشافا شهد به قبل دعوة منه كل من كان يعرف الأنبياء وأحوالهم . فكان صريحاً فى أنه نبى الله ومن افترى عليه بالافتراء فقد افترى إثما عظيما . فظهر بهذا الطريق أن أمر نبوته كان فجأة من غير تهيؤ منه . بخلاف من كان يريد أن يمكر بالناس فانه يهيىء لهم من عند نفسه مايصرف به وجوه الناس اليه وهذا لم يسو أمراً من عنده ولكن غشيته غاشية من ربه كاد ظهره أن ينقض بها فاضطر إلى التزميل . فالله سبحانه أظهر أمره بهذا الطريق على الناس . ولذا لم يقدر أن يذهب هو بنفسه ولكن ذهبت به خديجة رضى الله عنها وإذن لم يبق فى نبوته ريب لرائب ، وصار أول أمره شهادة من علمائهم وآخر أمره الدعوة بما أمره الله . فسائر الأنبياء ادعوا ثم صدقوا وهذا مصدق ثم داعى فهو الذى صدق قبل دعوته ؟ وأين هم عن حمل الوقائع على المحامل الحسنة ؟ نعم (إن يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا) فحملوا خشيته على تردده فى نبوته جهلا ووقاحة والعياذ بالله ! كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا . ولولا فى قلبه من الايقان والاذعان كأمثال الجبال لما حمله على التردى بنفسه عند فترة الوحى ، فان اضاعة نفسه لا يستطيعه أحد إلا لحبيبه وإذن ليس معنى قوله فى الفتح إنك لرسول الله حقا غير تسلية وتشفية وتذكار بالعهد الماضى ، كما يدل عليه ما بعده « فيسكن عند ذلك جأشه » . فعلم أنه كان تسكيناً وتسلية ولابد . ثم عند البخارى مصرح بأنه كان يفعله

يتقدم كان بنو هاشم قد اشتهروا بهذه الأوصاف ، ولذا قال لهم أبو طالب فى قصيدته : يا قريش ، إنما تقاطعون أناسا بلغ مواساتهم إلى بكر بن وائل «ابن عم» فيه تجوز لأنهم كانوا يتوسعون فى بيان

لأجل مالحقه من الحزن ولذا قال تعالى «ما ودعك ربك وما قلى» على قول ولم يقل إنك رسول الله حقاً فلا تشك فيه ثم إنى قائل لك أمراً يضيق به صدرى ولا ينطلق لسانى ولكن أرجو من الله سبحانه أن يكون حقاً : وهو أن الايمان بالمغيبات كما أنه يجب على الأمم كذلك يجب على أنبيائهم أيضا بل هم أولهم وأولاهم به ولما كانت نبوة النبي أيضا من المغيبات كما بين فى علم الكلام فلا مناص أن يجب عليهم الايمان بها أيضاً ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم حين سمع المؤذن أشهد أن محمداً رسول الله : «وأنا» «وأنا» والمغيبات نوع مغاير للشهادة . فكم من أشياء تبقى فى المغيبات بجملة ولا تبقى فى الشهادة وهذا أمر وراء الاذعان ، فان الاذعان قد يكون بالمغيبات أزيد من الشاهد ومع ذلك تبقى فيها أمور تتردد النفس فى تفاصيلها ولا يزال يتردد ولا يقنع أبداً حتى يصير الغياب شفاها . ولا يكون هذا التردد من تلقاء ضعف فى اعتقاد المتكلم بل هى ناشئة من نفس حقيقة الغيب فانه لكونه غيباً غير مشاهد لاتصور حقيقته عند النفس كالمشاهد ، فالتردد والتطلب إنما يكون فى المتعلقات التى لاتدخل فى الايمان لا فى نفس الشيء والايمان به فانه أمر مفروغ عنه . ألا ترى إلى قوله تعالى فى سؤال ابراهيم عليه السلام عن أحيائه «أو لم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى» . أى الايمان حاصل بالمرة ولكن إحياءك غيب فأريد أن أرى الغائب شاهداً لأزيل به ما يبقى فى الغيب . وسماه طمأنية فسؤاله لم يخالف إيمانه بل أكده لأن الايمان هو الموجب للسؤال لأنه يدل على أن لامحيى عنده إلا هو ولذا سأله عن الأحياء . ثم هذا ليس فيما يجب به الايمان لأنه يجب على نفس الأحياء لا على كيفيته كيف هى فما يجب الايمان به لم يقع السؤال عنه وما وقع عنه السؤال وهو كيفيته لا يجب الايمان به كالايمان بالقيامة فانه واجب . أما أنها كيف تقدم فليس مما يتعلق به الايمان . إذا علمت هذا فاعلم ان النبوة أيضاً يجب الايمان بها للنبى أيضاً . ولكنها غيب وقد علمت أن الغيب يبقى معه أمور ولو احتمالا عقلياً لا تجويزاً واقعياً فربما يضطرب فيها النفس كتردد النبى صلى الله عليه وسلم عند مشاهدة الفزع والريح مع أن ذاته الشريفة كانت آمنة من العذاب لأمته ولكنه كانت الرياح والسحاب تهمه هماً شديداً حتى كان يرى ذلك فى وجهه فاذا مطرت انكشف عنه ، فهذا التردد والفزع كله كان لفرض احتمال المفروض كالواقع لغناء رب العالمين عن العالمين وفى مثله تتجاذب الأطراف عند الخائف الخاشع فوعده بالامن يسليه ويكشف همه ولمثله خاف موسى عليه الصلاة والسلام حين ألقى السحرة حبالهم تخيل إليه من سحرهم أنها تسعى حتى قال له ربه لا تخف إنك أنت الأعلى وهذا لكون علم العاقبة غيباً لايدرى ما الله صانع به فقس عليه الخشية فيما نحن فيه . فلاتردد فى النبوة ولا شك ولا شيء ولكن الخشية وغيرها إنما كانت فى متعلقاتها التى لاتدخل تحت الايمان أصلا كخطور عواقبها فى القلب وأنه كيف يتحمل هذا الخطب العظيم . وأنه ماذا يعامل معه من تلقاء قومه . وأنه هل ينتصر له أو عليه ؟ كما فى حديث مسلم فى

الأنساب . «العبرانی» سمی به لأن ابراهیم علیه السلام کان اختاره بعد عبوره من العراق الی الشام . وفی نسخة « العربی » وهما شعبتان من أصل واحد فلعله کان یکتب العربی أیضا وکذا السریانی منسوب الی (السریا) (وهو الشام) وبالجملة کان لسان الیهود العبرانی والتوراة والانجیل کلاهما کانا بالعبری ، أما التوراة العبریة فتوجد الیوم أیضا ولا یوجد أصل الانجیل العبری . نعم توجد تراجمه مع اختلاف فاش بینها وقد أقروا أنه لیس من إملاء عیسى علیه السلام ولکن جمع بعده بسنین وجمع ملک من القسطنطینیة نسخة منه وسماها سبعینیة وجمع فیها عقائد النصاری ورأیت شارحا من شروح الانجیل یقول إنی کتبت هذا الشرح بعد مطالعة تسعمائة شرحا « الناموس »

المشکاة فی باب الانذار والتحذیر فی حدیث طویل وإن الله أمرنی أنی أحرق قریشا فقلت رب إذا یثلغو رأسی فیدعوه خبزة واحدة الخ .

ومن ههنا تبین معنى قوله صلى الله علیه وسلم فی المشکاة فی « حدیث الکهانة » قال : قلت کنا نتطیر قال : ذلک شیء یجده أحدکم فی نفسه فلا یصدقکم . فوجدناهم الشیء فی أنفسهم لم یعد مخالفاً لایمانهم . وإنما یخالفه انبساطه والعمل علیه . وبه ینحل ما أشکل على الناس فی حدیث الوسوسة عند مسلم فسألوه إنا نجد فی أنفسنا ما یتعاظم أحدنا أن یتکلم قال أوقدوجدتموه ؟ قالوا نعم ، قال : ذاک صریح الایمان . فوجدان الشیء من آثار الغیب والتعاظم بتکلمة عین الایمان ولکن فی وساوس ووساوس فرقاً فلاتستحمق ووسوسة کل على حدة ، فلا تختلط بین الناس والناس ، فان من عباد الله من حسناتهم سیئات المقربین . وجملة الأمر أن النبی ﷺ لم یشک ولکنه عراه من الشدة وغیرها ما لو عرا أحداً لمات فرقا فان عطایا الملک لا یحملها إلا مطایاه . ألا ترى أن الله سبحانه لما تجلى للجبل جعله دکا بخلاف موسى فانه لم تأخذه الا غشیة ثم لو فرضنا أنه کان بقی فی نفسه ما یتقی فی المغیبات لما ضر أیضاً ولما ناقض ایمانه واذعانه کما مر وحمل الألفاظ الواردة فی هذا الباب على غیر هذا مشی على خلاف المراد وتأسیس لدین دانه ثمود وعاد فالی الله المشتکی ومنه المبدأ والیه المعاد ولما زورت تلک المقالة فی نفسی ارغاماً ، لبعض الملحدین طلبت لها نقلا عن أحدقبلی فلم أجده حتى إذا أتممتها فوجدت ان الشیخ السنوسی رحمه الله أشار إلى بعضها فی شرح مسلم وهو ما ذکرناه فی حکمة بلوغ هذا الجزء من جهة خدیجة رضی الله تعالى عنها قال السنوسی فی حکمة ما اتفق له فی نداء القصة أن یکون سببا فی انتشار خبر فی بطانته ومن یستمع لقوله ویصغی الیه وطریقا فی معرفتهم مباینة ، من سواه فی أحواله لینبهوا على محله انتهى فلله الحمد وانما طولت الکلام فیه لیهلک من هلک عن بینة ویحیا من حی عن بینة وقد کنت أسمع نحوه من شیخی رضی الله تعالى عنه فما ذکرته لدقته وتعالیه عن افهام الناس وخفت أن لا یکتنه کنهه جاهل ثم یکب فی هوة من النار فان لکل انسان لمة لا یوعده إلا بالشر وإنما کتبت هذه السطور لارغام بعض الجهلاء فان طابق لما حققه العلماء فبها وإن خالفهم ولو جناح بعوضة فالطرب على الجدار أولى فانی مع الجماعة . ومن شذ شذ فی النار .

أی مبلغ الخیر وهو ضد الجاسوس . والآن یستعمل بمعنی القانون یقال نوامیس النور أی قوانینها «انزل علی موسی علیه السلام» وهذا کما فی القرآن «إنا أرسلنا إلیکم رسولا کما أرسلنا إلی فرعون رسولا» وإنما أحال علی موسی علیه السلام مع کونه نصرانیا لأن الشریعة الجامعة عندهم هی شریعته . أما الانجیل فقالوا إنه من تتمته وإنما نزل عیسی علیه الصلاة والسلام للتزکیة فقط . قلت : وهو باطل بنص القرآن فانه صریح فی أنه نسخ بعضا من التوراة فقال تعالی «ولأحل لکم بعض الذی حرم علیکم» . وکذلك یوم عیدهم کان الأحد بدل السبت . وکذلك لیس فی الانجیل الختنة . ثم إن الخنزیر کان حراما فی التوراة والنصاری ینکرون حرمته . قلت : ولیس فی الانجیل حلة الخنزیر أصلا ، بل هو حرام فی شریعة عیسی علیه الصلاة والسلام أیضا . ولذا یقتله بعد نزوله . وکان قتله عند ذهابه إلی بیت المقدس أیضا ، فکیف قالوا بحلته ؟ إن هذا إلا اختلاق . والوجه فیه : أن ماحرم فی التوراة هوذو ظفر ، کما قال تعالی « وحرمنا علی الذین هادوا کل ذی ظفر» الخ ، فاختلفوا فی تفسیره فجعله (الیهود) من ذی ظفر ، بخلاف (النصاری) فأحلوه وغلطوا فی ذلك قطعا کما علمت أن عیسی علیه الصلاة والسلام قتله حین ذهب إلی بیت المقدس . وسیقتله بعد النزول أیضا . فالحاصل أنه أیضا نبی مرسل ذو شریعة ولکنها کانت شریعة کالتتمة للتوراة . ثم فی بعض لفظه ناموس عیسی أیضا وقد وجهه الحافظ فراجعه .

« یالیتنی فیها جذعا » کأنه تمنی أن یکون عند ظهور الدعوة إلی الاسلام شابا لیکون أمکن لنصره . وبهذا تبین سر وصفه بکونه کان « شیخا قد عمی » قال الحافظ . ویظهر لی أن التمنی لیس مقصورا علی بابه ، بل المراد من هذا التنبیه علی صحة ما أخبره به والتنویه بقوة تصدیقه فیما یجیء به .

«فتر الوحی» وفتوره عبارة عن تأخره مدة ، وکان ذلك لیذهب ماکان صلی الله علیه وسلم وجده من الروع . واختلف فی زمن الفترة کم کان ؟ وکان ینزل إسرافیل علیه السلام فی تلك المدة ویسلیه ویقوی روحانیته لأن لهمناسبة مع الأرواح ، ولذا قالوا : أن الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان تسکن فی الصور ومنها تخرج إلی أبدانها عند نفخه فیها ، وأما جبریل علیه الصلاة والسلام فله مناسبة تامة مع عالم الشهادة ولذا کان ینزل بالوحی .

ورقة وإسلامه

واتفقوا على إيمانه حتى أن بعضا منهم عدوه فى الصحابة رضى الله تعالى عنهم . نعم كونه من هذه الأمة محل تردد ، فانه توفى قبل ظهور دعوته . ويشهد لايمانه رؤياه صلى الله عليه وسلم حيث رآه فى ثياب بيض ثم لا يكون مقدما على (خديجة رضى الله تعالى عنها) ، (والصديق الأكبر) رضى الله تعالى عنه بل يوضع بعـــدهما فانهما أسلما فى زمن رسالته بدون تردد ، بخلاف ورقة واستحسنه الشيخ الأكبر أيضا .

« قال ابن شهاب » قيل : أنه تعليق وقال الحافظ : بل هو موصول بعين هذا الاسناد ولكن ليست القطعة المذكورة عنده عن عروة ، بل هى عن أبى سلمة . فهذا تحويل لا تعليق . ثم التحويل على نحوين الأول أن يتغاير الاسناد فى الأول ويتحد فى الآخر ، وهو أكثر . والثانى عكسه بأن يتحد الاسناد فى الأول ويتغاير فى الآخر . وهذا النوع نادر وهو المتحقق ههنا .

« فأنذر » قيل كان نبياً والآن صار رسولا أيضا . قلت : ولا أدخل فى مثل هذه الأمور .

« وربك فكبر » استدل به الحنفية : أن مطلق الذكر المشعر بالتعظيم يكفى للدخول فى الصلوات لأن قوله كبر ، معناه عظم . فالمأمور به هو مطلق التعظيم بأى صيغة كان ، لا خصوص صيغة (الله أكبر) سيما إذا ورد فى سياق الصلاة كما فى قوله تعالى «وذكر اسم ربه فصلى» فالسياق سياق الصلاة . والظاهر من الذكر هو الذى للشروع فى الصلاة . فهذا دليل واضح على أن الضرورى هو مطلق الذكر كما قلنا . وأجاب عنه ابن المنير وهو ركيك وقال : إن الاضافة فى ذكر اسم ربه للعهد فالمراد هو الصيغة المعهودة أى الله أكبر . وهو كما ترى نداء من بعيد نعم لك أن تقول أن كبر ليس تفعيلا من كبر المجرد بل هو قصر من جملة الله أكبر كسبحل وهلل من قوله سبحان الله ولا إله إلا الله . فاذاً لا يكون التكبير معناه التعظيم مطلقا بل يكون معناه هو القول بالله أكبر . ولا يثبت ما أراده الحنفيه رحمهم الله تعالى

ثم ههنا تفتيش ويقتضى تمهيد مقدمة وهى : أن النحاة جعلوا (كبر) قصراً من الله أكبر مثل سبحل وجعلوهما من واد واحد ، وهو عندى خطأ للفرق الجلى بينهما ، لأن كبر لفظ يفيد معنى بنفسه ، بخلاف حوقل وسبحل فانه لامعنى له فى نفسه . فوجب أن يجعل قصراً من الجملة ، بخلاف كبر فانه موضوع ومفيد لمعنى بنفسه ولا ضرورة فيه إلى أخذه من الجملة . والوجه فيه عندى أنه مأخوذ من جزء الجملة أى من أكبر فى قوله الله أكبر وليس مأخوذاً من الجملة كمجرب

ومرغن ، وملبب (بالأردية) بخلاف حوقل فانه مأخوذ من مجموع جمله لاحول ولا قوة إلا بالله ولابد ، وإذا اتضح الفرق بينهما فالأولى أن يفرق فى التسمية أيضا ويسمى مثل سبحل نحتا لكونه منحوتا من الجملة . ويسمى مثل كبر وسبح قصراً لكونه مأخوذا من جزءها . فان سبح مأخوذ من سبحان فى قوله سبحان الله . فالخطأ إنما هو ممن سمى الأخذ من مجموع الجملة قصراً مع أنه ينبغى أن يسمى بالنحت ، وهذا بالقصر . ثم اعلم أنه لابد فى التفعيل من ذكر المفعول ، بخلاف النحت . فان المفعول يدخل فى نفس مفهومه ، فسبح يحتاج إليه بخلاف سبحل فانه صار لازما واستغنى بمفعول فى معناه عن ذكر مفعول آخر .

وإذ قد علمت : أن القصر مايكون مأخوذاً عن جزء الجملة لامن مجموع الجملة ، لم يبق دليل فى قوله كبر على خصوص الصيغة وصار معناه مطلق التعظيم . وكذا جاز لك أن تقول : معنى قوله (ولتكبروا الله على ماهداكم) ولتعظموا الله على ماهداكم ومع هذا لاأغير المسألة ولا أدعى أن المأمور به مطلق التعظيم بأى صيغة كان . وإنما تكلمت فى تحقق المدلول وبيان اللغة فقط مع بقاء المسألة بحالها ، فان اللفظ وإن صار صالحا للعموم إلا أن التعامل قد تواتر على صيغة الله أكبر قبيل الصلاة وفى العيدين . ولم يرد فى العمل غيره والتعامل هو الفاصل فى تعيين المرادعندى . فينبغى أن يترك وجوب الصيغة وسنيتها تحت مراحل الاجتهاد ، فانه لابحث لنا فى العمل ؛ لأن الحنفية كافة لايشرعون صلواتهم إلا بتلك الصيغة وإنما البحث فى الأنظار فقط فليكله إلى الاجتهاد لاسيما إذا اختار ابن الهمام رحمه الله وجوبها . ونقل عن (الامام الأعظم) أن من ترك التكبير أى الصيغة المخصوصة فقد أساء فماذا بعده إلا الجدال . وسيجيء للمسئلة أشياء أخر فى موضعه .

ثم ان قوله (وربك فكبر) إشارة إلى الصلاة وقوله (وثيابك فطهر) إشارة إلى اشتراط الطهارة « والرجز فاهجر » قالوا أى الأصنام فاهجر . قلت : وعلى هذا لايبقى له تعلق بمسألة الصلاة إلا أن يقال معناه استمر على هجر الأصنام عند الصلاة وغيرها . ويكون المطلوب ههنا من الأمر هو دوام الهجران لانفس الفعل . كما قرروا فى قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا آمنوا » والأولى أن يجعل إشارة إلى طهارة المكان . كما أن جملة الأولى إشارة إلى طهارة الثياب ، فيتعلق الجملتان بالصلاة ، ويتسق النظم . تنبيه : واعلم أن الصلاه فريضة عندى من أول أمر النبوة ، نعم مازالت تتحول صفاتها من حال إلى حال إلى أن آل الأمر إلى الخمس ليلة المعراج . ومعنى فرضيه الخمس فيها بيان عــــدد المجموع مما فرض فيها مع ماقبلها . ثم أمدت بصلاة هى خير حمر من النعم . وإذا لا تأويل عندى فى الآيات التى ذكرت فيها الصلاتان فقط كقوله تعالى « فسبح بحمد ربك قبل

طلوع الشمس وقبل الغروب» فانهما صلاتان فرضتا أولا ثم زيدت عليهما . وكذلك أجدهما قد صليتا بعين شاكلة الفريضة قبل فرضية الخمس أيضا كما عند البخاري : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر ببطن نخلة وجهر فيها بالقراءة وهي بعينها شاكلتها بعد فرضيتها . واتفقوا أيضا على ثبوتهما إلا أنهم قالو بكونهما نفلا . وعندي لادليل عليه . فالحاصل أنه لاخلاف في ثبوت الصلاتين من بدء الأمر كما في السير باسناد فيه ابن لهيعة : أن جبرائيل عليه الصلاة والسلام علمه الوضوء عند نزول أوائل «اقرأ» وعلمه الصلاة أيضا . وابن لهيعة عالم كبير احترقت كتبه ثم كان يروى عن حفظه فاختلط فيها فرواياته قبل الاحتراق مقبولة واستمر على مايرد عليه والأجوبة عنه «تابعه عبد الله بن يوسف» واعلم أن في المتابعة أربعة أشياء : المتابع والمتابع والمتابع عنه والمتابع عليه . والبخاري يتفنن في ذكر المتابعات فتارة يقول تابعه فلان وأخرى تابعه عن فلان فليعلم الفرق بينهما فالفرق بين الأولين ظاهر «وعنه» هو ذالك الشيخ «وعليه» هو اللفظ. فعبد الله بن يوسف ههنا متابع (بالكسر) ويحي بن بكير الراوي شيخ البخاري متابع (بالفتح) والليث متابع عنه ـ ثم المتابعة إما تامة أو ناقصة وقد بينها العلماء في أصول الحديث وكذا المتابعة غير الشاهد والفرق بينهما مذكور في «النخبة» وغيرها من كتب الأصول . وفي هذا الحديث صفة أخرى للوحي . «وكان مما» قيل مركب من (من) و (ما) وقيل (مما) بمعنى ربما مركبا كان أو مفرداً واستشهد له بقول الحماسي : وانا لمما نضرب الكبش بيضة * «لتعجل به» من باب «تلقى المخاطب بما لايترقب» فان النبي إنما كان ينازع جبريل عليه السلام في القراءة ولا يصبر حتى يتمها لمسارعته الى الحفظ لئلا يتفلت منه شيء لالأنه كان يستعجل ليستريح عن مشقة الحفظ ولا يقاسي تعبه فيما بعد ، ولكنه تلقى بما لايترقبه اظهاراً لعدم ابتغاء التحريك مع قراءته وتعليما لحسن الاستماع وتأديباً لأمر القراءة كما قال تعالى «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه» .

«جمعه لك صدرك» وفيه اختلاف النسخ والأصح عندي أن يكون جمعه مصدرا

«قال استمع له وانصت» واعلم أن الانصات والاستماع يقتصران على الجهرية ، فان الانصات مقدمة للاستماع ومعناه التهيؤ للاستماع (۱)

---

(۱) قلت ويؤيده ما نقله الحافظ (في العلم) وقد ذكر على بن المديني أنه قال لابن عيينة أخبرني معتمر ابن سليمان عن كهمس عن مطرف قال الانصات من العينين فقال له ابن عيينة وما ندري كيف ذلك؟ قال إذا حدثت رجلا فلم ينظر إليك لم يكن منصتا انتهى قال الحافظ وهذا محمول على الغالب .

« ثم إن علينا بيانه » قد وقع ههنا سوء ترتيب من الراوى : فذكر « ان تقرأه » فى تفسير « بيانه » وهو وهم منه ، لأنه تفسير لقوله وقرآنه لا لقوله بيانه ، فنقل تفسير هذا إلى هذا ويشهد له ما أخرجه البخارى فى التفسير ص ٧٣٤ ج ٢ متناً وسنداً وفيه قرآنه ، أى أن تقرأه وبيانه ، أى أن تبينه على لسانك . وهذا واضح فى المراد فلا تلتفت إلى التأويلات . ثم اعلم أن القرآن معناه اتساق النظم يقال ليس لشعره قرآن (بندش) ومنه سمى القرآن قرآنا عندى .

«لاتحرك به لسانك» الخ تكلم الناس فى ربطه فان أوله وآخره فى ذكر أحوال القيامة وحينئذ قوله لاتحرك الخ لايغير له كثير ربط فقيل لعل النبى صلى الله عليه وسلم حرك شفتيه عند نزوله فنهى عنه . وقد تعرض إليه الرازى إلا أنه لم يأت بالجواب الشافى . وقد عرف من عادته أنه يبسط فى الايراد ويجمل فى الجواب ولذا اشتهر عنه أنه يعترض نقداً ويجيب نسيئة . وقد فتح الله على جوابه ولابد له من تمهيد مقدمة وهى : إن القرآن قد يكون له معنى بالنظر إلى سياقه فاذا نظر إلى شان نزوله يظهر منه معنى آخر . فالوجه فى مثله عندى أن يحمل مايفهم من النظم مراده الأولى ومايفهم من النظر إلى الخارج مراده الثانوى ، وقصر القرآن على شأن نزوله ليس بوجيه عندى ولم أر أحداً منهم صرح بالمراد الأولى والثانوى إلا مصنف فى حاشية التلويح حيث قال : ان للخمر اطلاقان فما قاله الحنفية رضى الله تعالى عنهم مراد أولى وما ذكره الشافعية ان كل مسكر خمر فهو مراد ثانوى وكانت المسألة من علم الأصول فعلى العلماء أن يبحثوا فى أن نظم القرآن إذا أعطى معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه فهل يعتبر بنظم النص ؟ أو الحديث ، والذى ظهر لى فيه أن يجعل مراداً أولياً وثانويا كقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له) الخ قال الشافعية إنه يتعلق بصدد الكلام أى قوله تعالى «الطلاق مرتان» الخ وجعلوا ذكر الخلع جملة معترضة والخلع فسخ عندهم وقال الحنفية رضى الله تعالى عنهم أنه يتعلق بما قبله وقالوا ان القول بتعلقه بصدر الكلام مع امكانه بتعلقه بما قبله فكذلك فى النظم قال الشافعية رحمهم الله تعالى ان قوله «أو تسريح باحسان» طلاق ثالث لما عند أبى داود أن رجلا سأل عن الطلاق الثالث فقال هو تسريح باحسان وحينئذ لو قلنا : إن قوله (فان طلقها) الخ يترتب عليه لزم أن يكون هذا الطلاق رابعاً قلت : التسريح بالاحسان ترك الرجعة وهذا مراده الأولى ويدخل فيه الطلاق الثالث أيضا على طريق المراد الثانوى ، فان الطلاق أيضا صورة وقسم من ترك الرجعة وإذن لايكون قوله «فان طلقها» بيانا للطلاق المستأنف بل يكون بيانا لأحد قسمى ترك الرجعة فالمراد هو ما يفهم من النظم . وما يدل عليه الحديث فهو داخل فى مؤداه أيضا على طريق المراد الثانوى . وهذا هو الطريق فى جميع المواضع التى يخالف الحديث النص فانه يوفى حق النظم القرآنى ، ويؤول فى الحديث . إذا اتقنت هذا فاعلم أن الله تعالى لما ذكر

القيامة وأحوالها وكان المشركون مولعين بالسؤال عنها تعنتا فقالوا «أيان مرساها» وأمثال ذلك فحقق الله من أول الأمر أن لا يتكلم فيه بحرف وأن لا يتعجل فى تحصيل علمه وتفصيله بل عليه أن يحفظ بقدر ماعلمناه وينتظر تفصيله فيما يأتى حسبما يريده الله تعالى شيئا فشيئا . وماذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنه من تحريك شفتيه فهو مراد أيضا لكن على طريق المراد الثانوى ، وقد علمت أن قصر النظر على ماورد فى شأن نزوله ليس بسديد سيما إذا خالف سياق القرآن والله تعالى أعلم وعليه التكلان .

ذكر حديث هرقل

«حدثنا عبدان الخ» كان فى الأصل تثنية ثم صار علماً ؛ وقيل بل علم من الأصل نحو عثمان وذكر الزمخشرى عند الكلام على لفظ الرحمن انى كنت ذاهبا الى الطائف فسئلت عن البدوى هذا شخدف قال بل شغنداف يريد به الشخدف الكبير فكذلك عبدان وحيثما كان بعده عبد الله فهو ابن المبارك قال الحافظ من دأب المصنف رضى الله تعالى عنه . أنه يذكر المتن فى التحويل لآخر الطريقين وقال الشيخ عمرو بن الصلاح : أنه يكون لآخر الطريقين أو للسند العالى . قلت . ولعل ماذكره الحافظ رضى الله تعالى عنه فهو عادة للبخارى خاصة وأما ماذكره ابن الصلاح فهو عادة عامة المحدثين فالمتن ههنا لبشر بن محمد قلت : وهو كذلك إلا أنه قد يوجد خلافه أيضا فانه أخرجه فى مقام آخر من لفظ عبدان أيضا .

«اجود ما يكون» والجود أبلغ من السخاء ولذا يقال أن الله سبحانه جواد ولا يقال سخى . واختلف فى اعرابه وأجاز ابن مالك الرفع والنصب قلت وهما صحيحان إلا أن رواية الكتاب بالرفع ، وما قيل : إن النصب لايجوز لأن مامصدرية فلا يصح الحمل ، فليس بشىء ، فان حرف المصدر لايخرج الفعل عن حقيقته بحيث لا يبقى بينه وبين المصدر الصرف فرق ، ولهذا ذهب السيد الجرجانى رضى الله تعالى عنه فى بعض حواشيه إلى أن المصدر المنسبك لايتجرد عن معنى الفعلية بالكلية . وفرق ابن القيم رضى الله تعالى عنه فى بدائع الفوائد بين قولهم أعجبنى قيامك وبين قولهم أعجبنى أن تقوم : بأن الأول يصلح فيما حصل التعجب من نفس القيام ، أو من بعض أحواله بخلاف الثانى . فانه يختص بما حصل التعجب من نفس القيام . وأيضا لادلالة للأول على الزمان أصلا بخلاف الثانى فافترقا . ومحصل الوجه المختار عندى : أن أجود اسم كان وفى رمضان حال وحاصلا خبره مقدر والضمير فى يكون للنبى ﷺ وليس فى أجود ضمير . وهذا جائز فى المشتق كما قيل فى سيد الأنبياء لاضمير فيه أى وكان أجود ما يكون النبى ﷺ حال كونه فى رمضان

حاصلا يعني كان جوده الكثير في رمضان . وحينئذ لم يحكم فيه بكونه أجودهم ، ولكن المقصود منه أن جوده الكثير كان في رمضان ، بخلاف صورة النصب فهو كقولهم ضربي زيدا قائما . «جبرائيل» ايل أي الله وميكا ، وجبر . قريب من معنى العبد وحاصله عبد الله وعكسه بعضهم أن ايل بمعنى العبد وميكا ، وغيره بمعنى الله وحينئذ شاكلته كشاكلة عبدالله وعبد الرحمن حيث يبقى لفظ العبد ويتغير لفظ الله والرحمن قلت : وهو القياس إلا أن علماءهم مصرحون بخلافه . «فيدارسه القرآن» ودارسه في سنة رحلته مرتين أقول : ما كتب عمر رضي الله تعالى عنه في التراويح الى البلاد لعله مأخوذ من مثل هذه الأمور .

واعلم أنه لابد علينا أولا أن نلقي عليك مافي الحديث من القصة اجمالا ليتضح عندك أنه كيف اتفق اجتماع أبي سفيان مع قيصر في بيت المقدس . ثم نشرح لك الحديث . فاعلم أن السلطنة العظيمة في القديمة كانت في الروم وإيران وأصل اطلاق الروم كان على الايطالية وكانت تدعى بالرومية الكبرى وعامة اطلاق الروم في القرآن والحديث على نصارى إيطالية ويونان وقسطنطينية وقد يطلق على مطلق النصارى أيضا ثم الايطالية وقسطنطينية كانتا بمنزلة واحدة فلما جرت بينهما ريح الاختلاف جعل الملك العظيم دار مملكته القسطنطينية وكان ملكهم في زمنه صلى الله عليه وسلم هرقل وكان نصرانيا ثم إن لقب ملك الروم كان قيصر ، وملك ايران كسرى ، فهرقل اسمه وقيصر لقبه وكذا اسم كسرى إذ ذاك خسرو برويز ، وهو ابن هرمز بن أنو شيروان وكان كسرى لقبه فوقع الحرب بينهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولما كان قيصر نصرانيا وكسرى مجوسيا كان المسلمون يفرحون بفتح قيصر المشركون بفتح كسرى . وفي هذا وقع قصة اشتراط أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه مع المشركين وهو معروف ويستفاد منه جواز الفرح بفتح الكافر إذا كان أهون من الآخر كما فرح المسلمون بفتح قيصر في مقابلة كسرى فانه كان مجوسيا وأشد كفرا من قيصر لكونه كتابيا

وكان قيصر نذر لله تعالى إن كشف الله عنه جور فارس ليمشي إلى ايليا حافيا فلما فتح له أوفى بنذره ووصل اليه ، وكان تبسط له البسط وتلقى على طريقه الرياحين فيمشي عليها ، وكان أبو سفيان إذ ذاك كافرا لم يسلم وأسلم السنة الثامنة ، وكان النبي ﷺ صالح المشركين في الحديبية إلى عشرة سنين وأدرك منها أربعة فغدروا فيها فغزاهم في السنة الثامنة وأرسل في تلك المدة الخطوط إلى الملوك يدعوهم إلى الاسلام فصدق كثير منهم، غير أنهم لم يلتزم منهم طاعته إلا النجاشي. أما كسرى ملك إيران فمن شقاوته مزق كتابه صلى الله عليه وسلم ، فلما بلغه خبره دعا عليه فمزق كل ممزق وكان هلاكه على يد ابنه . وقصته: ان ابنه عشق على امرأته شيرين فقتل أباه . وكان شيرويته بن خسرو

برويز مغرماً بالأدوية المقوية فرأى يوما دواء فى حقـــة وزعم أنه دواء مقوى فأكله وكان فيه سم فهلك فأصابهم دعاء نبي الله صلى الله عليه وسلم ومزقوا كل ممزق. وأما من كان صدقه فسلموا من الهلاك ولو آمنوا به لأفلحوا كل الفلاح وكان هرقل محروماً حيث لم يؤمن به طمعاً فى ملكه ولو آمن به لسلم ملكه . وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أشار اليه أيضا ، حيث كتب « اسلم تسلم » ولكنه استحمق وآثر الدنيا على الآخرة. وبالجملة لما كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك كتب إلى قيصر أيضا . وأبو سفيان خرج فى تلك المدة إلى الشام للتجارة فوافق مجيء قيصر ثم كان أمرهما كما فى الحديث . وانما بعثه بواسطة دحية الكلبي لأنه كان جميلا وكان الملوك إذ ذاك لا يقبلون الكتاب إلا من رسول جميل . ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث كتابه إلى هرقل بل بعث إلى عظيم بصرى ليدفعه الى هرقل لأن ذلك هو الطريق فى الملوك ، فلما بلغه كتابه سأل هل فيهم من أهل قرابة النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فلما أخبر به فتح الكتاب إلى آخر القصة .

« عند ظهره » لئلا يستحيوا أن يواجهوه بالتكذيب إن كذب

« ان كذبنى » بالتخفيف أى ان نقل الى الكذب .

« يأثروا » ينقلوا .

« سجال » فكأنه شبه المحاربين بالمستقين بالدلو ليستقى هذا دلواً وهذا دلوا . وأشار أبو سفيان بذلك إلى ماوقع بينهم فى غزوة بدر وغزوة أحد . واعلم أن هرقل كان عالما بالتوراة وأحوال الأنبياء فلم يجعل هزيمة أصحابه صلى الله عليه وسلم دليلا على عدم صدقه لأنه كان يعلم أن موسى عليه السلام أول من انهزم فى مقابلة العمالقة فقال : يارب ماهذا ؟ قال لا أبالى ، أى هذه سنتى قد يكون النبي غالبا وقد يكون مغلوباً . نعم إنما تكون العاقبة للأنبياء ففتح الله فى زمن يوشع عليه السلام قوله «ولا تشركوا » الخ واعلم أن الاشراك بالله على عدة أقسام : الاشراك فى الذات ، والاشراك فى الصفات ، والاشراك فى العبادة ، والرابع الاشراك فى الطاعة ، أما الأولان فظاهران . وأما الثالث فيعم أن تكون عبادة الغير مع زعم كونه معبوداً . أولا كبعض مشركى العرب حيث قالوا مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى وأما الرابع فنبه عليه الشاه عبد القادر رحمه الله وهو أن يتسع فى تحليل الحرام وتحريم الحلال غير الله سبحانه وتعـــالى كما كان النصارى يتخذون أربابا من دون الله فهذا أيضا نوع من الشرك ، وسماه الشاه عبد القادر رحمه الله الشرك فى الطاعة فاعلمه .

« بالصلاة » واعلم أن الألفاظ التى اوحظت فيها القيود عند الشرع حقائق عندى لامجاز فيها

ولا عموم المجاز كيف مع أن أبا سفيان فى زمر الجاهلية يستعمل الصلاه فى تلك الحقيقة حقيقة وان لم يكتنه حقيقتها فالشيء لا يصير مجازاً بتبدل الهيئة وإلا يلزم أن تكون صلاة الحنفية مجازاً عندالشافعية وبالعكس. وكذا يلزم أن يكون إيمان أحدهما مجازاً عند الآخر وهو باطل خلافا لبعضهم كما سيجيء.

« وقد كنت أعلم » قال المازنى هذه الأشياء التى سأل عنها هرقل ليست قاطعة على النبوة إلا أنه يحتمل أنها كانت عنده علامات على هذا النبى بعينه لأنه قال بعد ذلك قد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظن أنه منكم. وما أورده احتمالا جزم به ابن بطال وهو ظاهر كذا فى الفتح . وهو وإن صدقه صلى الله عليه وسلم لكنه كافر لما فى المسند لأحمد : انه كتب من تبوك إلى النبى ﷺ أنى مسلم فقال صلى الله عليه وسلم كذب بل هو على نصرانيته

قال الحافظ رحمه الله : فعلى هذا إطلاق صاحب الاستيعاب انه آمن يعنى به أظهر التصديق ، لكنه لم يستمر عليه ويعمل بمقتضاه .

« بسم الله الرحمن الرحيم » وانما جمع بين اسم الله والرحمن لأن اسم الله كان معروفا عند بنى اسماعيل والرحمن عند بنى اسرائيل فجاء القرآن يجمع بينهما ، وقال : « قل ادعوا الله أوادعوا الرحمن أياًما تدعوا فله الاسماء الحسنى »

« عظيم الروم » فيه عدول عن ذكره بالملك لأنه معزول بحكم الاسلام لكنه لم يخله من اكرام لمصلحة التألف . كذا فى الفتح .

« إنى أدعوك » والدعاية كالشكاية وعند مسلم بداعية الاسلام أى بالكلمة الداعية الى الاسلام

«أسلم تسلم» لى فيه شبهة وهى ان هرقل كان مسلما من قبل على دين عيسى عليه الصلاة والسلام ولم تبلغه الدعوة إذذاك فان يك كافرا فمن حين الانكار فما معنى دعوته إلى الاسلام مع كونه مسلما ؟ لا يقال الاسلام على معناه اللغوى أى الاطاعة لأن الذوق لا يقبله . فالأوجه أن يقال : إن الاسلام لقب مخصوص بهذه الأمة ولم يطلق على أحد من الأمم من حيث اللقب قال تعالى «هو سماكم المسلمين من قبل » وقال تعالى « ورضيت لكم الاسلام دينا » وقال « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه » فاطلاقه وإن شمل الكل إلا أنه صار وصفاً مشتهرا لهذه الأمة فقط وحينئذ فالاسلام أضيق من الايمان فان الايمان لا يختص بأمة دون أمة إجماعا وهذا على عكس ماسيجيء فى كتاب الايمان ولكنهما نظران . ثم إن تكلف متكلف أن الاسلام وإن كان عاما لكنه يتحول إلى نبى الوقت فى زمانه وإذاً معناه أسلم بنبى الوقت لأن الاسلام قد انتقل اليه الآن أقول والأفصح حينئذ أن يقول أسلم لى ليدل على الانتقال والتحول .

« يؤتك الله أجرك مرتين » قال الحافظ والأجر مرتين لكونه مؤمنا بنبيه ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون تضعيف الأجر له من جهة إسلامه ، ومن جهة أن إسلامه يكون سببا لدخول أتباعه . وسيأتي التصريح بذلك في كتاب العلم إن شاء الله تعالى . وقد اشتملت هذه الجمل القليلة التي تضمنها كتاب النبي صلى الله عليه وسلم على الأمر بقوله أسلم ، والترغيب بقوله تسلم ويؤتك ، والزجر بقوله فان توليت ، والترهيب بقوله فان عليك ، وفي ذلك من البلاغة مالا يخفى .

« فان توليت » وإنما لم يقل فان كفرت لئلا يغضبه .

« اليريسين » وفيه لغات ومعناه الأكارين أى الزراعين ومر عليه الطحاوى فى مشكلة (١)

---

(١) (قال أبو جعفر) الطحاوى فاحتجنا أن نعلم من الأريسيون المذكورون فى هذه الآثار فوجدنا أبا عبيدة قد قال : فى كتابه « كتاب الأموال » مما كتب به إلى على بن عبد العزيز يحدثنى به عنه قد قال هم الخدم والخولة (قال أبو جعفر) كان يعنى أن يكون عليه اثمهم لصده إياهم عن الاسلام بمملكته لهم ورياسته عليهم . كمثل ماحكى الله عمن يقول يوم القيامة « ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » ، وكمثل قول سحرة فرعون لفرعون لما قامت عليهم الحجة لموسى من الآية المعجزة التى جاءهم بها من عند الله عز وجل مما لايجىء من السحرة مثله . « وما أكرهتنا عليه من السحر » أى استعملتنا فيه وأجبرتنا عليه قال أبو عبيد فى هذه الرواية وهكذا يقول أصحاب الحديث يعنى مايقولونه من الأريسين والصحيح الأريسيين اه مشكل الآثار ص ٣٩٨ ج ٢ قات وعبارة كتاب الأموال هكذا ص ٢٣ قال أبو عبيد يعنى بالأريسيين أهـ انه وخدمه قال أبو عبيد وقال غيره الأرسيين وهذا عندى هو المحفوظ

ثم قال الطحاوى بعد نقل كلام أبى عبيد عليه راداً عليه (قال أبو جعفر) وهذا عندنا بخلاف ماقال ابو عبيد لأن ماقال أصحاب الحديث مما حكاه عنهم هو على نسبة أحد آبائهم الأريس لهم . يقال له . أريس فيقال فى نصبه وجره الأريسيين ويقال فى رفعه الأريسون كما تقول للقوم إذا كانوا منسوبين إلى رجل يقال له يعقوب اليعقوبين فى نصب ذلك وجره وتقول فى رفعه اليعقوبيون فمثل ذلك فيما ذكرنا الأريسين والأريسيون وإذا أردت بذلك الجمع للأعداد لا الاضافة إلى رجل يقال له يعقوب قلت فى النصب والجر اليعقوبين وقلت فى الرفع اليعقوبون فبان بحمد الله ونعمته أن أصحاب الحديث لم يخطئوا فيما ادعى عليهم ابو عبيد الخطأ فيه وأنه محتمل لما قالوه والله أعلم بحقيقة ماقاله رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى ذلك

(وقد ذكر) بعض أهل المعرفة بهذه المعانى أن فى رهط هرقل فرقة تعرف بالأروسية توحد الله وتعترف بعبودية المسيح له عز وجل ، ولا تقول شيئاً مما يقول النصارى فى ربوبيته ومن تؤمن بنبوته فانها

وتكلم كلاما جيداً وحاصله : أن المراد منه الرعايا وسكان بلده . بق أنه يخالف قوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » فانها تدل على أن أحدا لايحمل اثم أحد قلت : الاثم إثمان إثم التسبيب واثم المباشرة ، وإثم التسبيب يكون عليه لأنه من فعله ولا يخالف الآية فانها فى إثم المباشرة ، والوجه عندى أن معناه إثم إهلاكهم عليك وأما إثم كفرهم فعليهم (١) « سواء بيننا وبينكم » (٢) فان قيل: إن القوم كانوا مشركين وكانوا يعبدون غير الله فكيف قال ان التوحيد سواء بيننا وبينكم ؟

تمسك بدين المسيح مؤمنة بما فى إنجيله جاحدة لما يقوله النصارى سوى ذلك . وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يقال لهذه الفرقة الأريسيون فى الرفع والأريسين فى النصب والجر كما ذهب إليه أصحاب الحديث وجاز بذلك أن يكون هذه الفرقة التى ذكرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث عياض بن حمار الذى قد رويناه فى الباب الذى قبل هذا الباب من كتابنا هذا . وجاز أن يكون قيصر كان حين كتب إليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم بما كتب إليه على مثل ماهى عليه لجاز بذلك إذا اتبع النبى صلى الله عليه وسلم وآله وسلم ودخل فى دينه أن يؤتيه الله أجره مرتين . وجاز أن يكون هذه الفرقة علمت بمكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وبدينه قبل أن يعلمه قيصر فلم يتبعوه ولم يدخلوا فيه ولم يقروا بنبوته . وفى كتاب عيسى بشارته به كما قد حكاه الله عز وجل فى كتابه وهو قوله «وإذ قال عيسى ابن مريم يابنى إسرائيل إنى رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدى من التوراة ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد» فخرجوا بذلك من دين عيسى لأن عيسى الذى يؤمن به هو عيسى الذى بشر بأحمد لاعيسى سواه فكتب النبى صلى الله عليه وسلم الى قيصر وإنك ان توليت فعليك اثم الأريسين الذين خرجوا من ملة عيسى عليه السلام (مشكل الآثار ص ٤٠٠ ج ٢) واعلم أن النسخة مملوءة من أغلاط النساخ فان تعسر عليك فهم المعنى فلا تذهب نفسك عليه حسرات : —

(١) قلت يمكن أن يقال إن قوله تعالى ليس على التشريع بل بيان لما يقوله الكفار فى المحشر على خلاف ماقالوه من المسلمين فى الدنيا . قال تعالى « وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم وماهم بحاملين من خطاياهم من شىء وانهم لكاذبون وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليسئلن يوم القيامة عما كانوا يفترون » فظهر أن الآية اخبار عن الواقع لا إنها تشريع وبيان لقاعدة والمعنى أن الله أخبر عن نفس وازرة أنها لاتحمل وزر أحد يوم القيامة على خلاف ماادعاه الكفار فى الدنيا من أنهم يحملون خطايا المسلمين لو اتبعوا سبيلهم . والله أعلم

(٢) قال الطحاوى فى مشكله ص ٤٠٠ ج ١ ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو فكيف كتب إلى هرقل بآيتين من القرآن ؟ فأجاب عنه أنه ليس بخلاف نهيه لأنه إذا سافر بكله وهذا على السفر ببعضه إلى العدو فتصحيحها إباحة السفر بالأجزاء التى فيها من القرآن ، يكون فى أمثالها والكراهة للسفر بكليته اليهم عنهم عند خوفهم عليه اه . مختصرا والعبارة مشوشة

قلت : إنما خاطبهم باعتبار مزعومهم ودعاويهم فان النصارى أيضا يدعون التوحيد مع شركهم الجلى وكذلك أكثر المشركين لا يؤمنون بربهم إلا وهم مشركون ولكنهم يدعون بألسنتهم التوحيد فدعاهم إلى التوحيد الصحيح بعد اشتراكهم فيه بحسب الصورة على حد قوله « إن نحن إلا بشر مثلكم » فى جواب قولهم «إن أنتم إلا بشر مثلنا» فهذا مجاراة مع الخصم

« ابن أبى كبشة » تعريض بالنبى صلى الله عليه وسلم فان أبا كبشة كان رجلا فى الجاهلية ترك دين آبائه وعبد الشعرى فكذلك النبى صلى الله عليه وسلم انتقل إلى دين آخر وترك دين آبائه والعياذ بالله عما أرادوه وقيل إن أبا كبشة أحد أجداده وعاده العرب إذا انتقصت أحداً نسبت إلى جد غامض .

« ملك بنى الأصفر » والمراد منهم الروم وجعلهم العينى من ذرية إبراهيم وليس بصحيح وقد فصلته فى عقيدة الاسلام فى فصل مستقل . وأبو سفيان لم يكن إذذاك مسلما لأنه أسلم فى فتح مكة ثم صار من مخلصى الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

« وكان ابن الناطورى » هذا مقولة الزهرى وهذه القطعة سمعها الزهرى من ابن الناطور بلا واسطة ولعله حين أسلم وكان ابن الناطور عاملا لهرقل باعتبار منصب المملكة وكان أسقفا بحسب العهدة المذهبية فان المناصب المذهبية عند النصارى عديدة يأباه ، وبطريق ، وكاهن ، وسقف : وپوپ ، وراجع له المقدمة لابن خلدون .

«صاحب إيلياء» وتمسك منه الشافعية على جواز الجمع بين معانى المشترك فان معنى الصاحب المصاحب والحاكم وقد جمع بينهما ههنا لأن صاحب إيلياء هو الحاكم وصاحب هرقل بمعنى المصاحب فلزم الجمع بين المعنيين قلت بل هو بمعنى واحد والفرق باعتبار المتعلق فصاحب بلد يقال له الحاكم وصاحب رجل يقال له المصاحب فهذا الفرق راجع إلى المتعلق دون نفس معنى اللفظ وترجمته فى الهندية (إيليا والا أور هرقل والا) ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى صرح أن المسئلة المذكورة لم يصرح بها الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه وإنما أخذها الشافعية من بعض مسائله . ولو سلمنا فلنا أن نقول : إن الحديث ليس بحجة فى مثل هذه الأمور لأن الرواية بالمعنى قد فشت فيها فلا يؤمن بألفاظه من جهة النبى صلى الله عليه وسلم بتاً « حزاء ينظر فى النجوم » أى كاهنا فالكهانة تستند تارة إلى الشياطين وتارة تستفاد من أحكام النجوم والحزاء فى أصل اللغة الكاهن بالتخمين أما من ينظر فى النجوم فيقال له المنجم ثم إن الشرع نهى عن الاعتماد عليهم قال الحافظ فان قيل كيف ساغ للبخارى هذا الجزء المشعر بتقوية أمر المنجمين والاعتماد على ما تدل عليه

أحكامهم؟ فالجواب: أنه لم يقصد ذلك بل قصد أن يبين أن الاشارات بالنبي صلى الله عليه وسلم جاءت من كل طريق وعلى لسان كل فريق من كاهن أو منجم محق أو مبطل إنسي أوجني وهذا من أبدع مايشير اليه عالم أو يجنح اليه محتج.

تأثيرات النجوم

واعلم انه لا ينكر عن آثارها الطبيعية كالحرارة والبرودة لكن لا أثر لها في السعادة والنحوسة عند جمهور العلماء خلافاً لبعضهم (١).

« يختتنون » وكان الكفار أيضاً يختتنون تبعاً للملة الحنيفية وكانت الختنة في دين عيسى عليه الصلاة والسلام أيضاً لكن محي عنه البولوس.

« ملك غسان » هو صاحب بصرى

« فسجدوا له » وكانت السجدة عند بني اسرائيل وهي الانحناء لغة ثم الانحناء أيضاً جعل مكروهاتحريمافي شريعتنا.

« فكان ذلك آخر شأن هرقل » لما كان أمر هرقل عند كثير من الناس مستبهماً أشار الراوي إلى آخر حاله

---

(١) قلت: وفي المشكاة عن قتادة قال خلق الله تعالى هذه النجوم لثلاث جعلها زينة للسماء ورجوماً للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها بغير ذلك أخطأ وأضاع نصيبه وتكلف مالا يعلم رواه البخاري تعليقا ورواية رزين وتكلف مالا يعنيه وما لا علم له به وما عجز عن علمه الانبياء والملائكة وعن الربيع مثله وزاد والله ما جعل الله في نجم حياة أحد ولا رزقه ولا موته وانما يفترون على الله الكذب ويتعللون بالنجوم

كتاب الايمان (١)

الإيمـــــان ومعناه اللغوى

الايمـان فى اللغة : عبارة عن التصديق ، وقد يجىء بمعنى الوثوق ، لأنه إفعال من الأمن ، وهمزة الافعال إذا دخلت على الفعل المتعدى فاما أن يعديه إلى مفعول ثان ، ويجعله لازما على معنى الصيرورة. فالأول ، أى التصديق منقول من الافعال المتعدية ، يقال : آمنته فلانا ، أى

(١) يقول العبد الضعيف : إن مسألة الايمان كانت فى نفسها سهلة المأخذ ، ظاهرة المراد ، إلا أنه تعسر تحصيل مراد مقالة السلف ، وتحقيق وجه الخلاف من الخلف ، فصارت صعب المنال ، بعد ما كانت موضوعة على طرف الثمام ، وكان كلام الحافظين فى هذا المقام . كلام المتأخرين لا يروى الغليل . ولا يشفى العليل . فجاء شيخنا (رحمه الله تعالى) مشمراً عن ذيله ، فنقح كلام السلف ولخص من كلام الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالى) ، وأصلح ما وقع منه الافراط والتفريط ، وزاد عليه أشياء من عنده ، وعين موضع الاختلاف . وحقق مراد القائلين ، بحيث ارتفع الخلاف ، فحصحص الحق ، وزهق الباطل ، إلا أنه لوفورعلمه لم يكن يهذب هذا التهذيب الرائج . وكان يهطل هطلا ، ويفيض علينا الدر والغرر مدرارا ، فكانت نفسى الشحيحة تشح أن تضيع قطرة من وبله . وتحرص أن تحوز كله فى ذيلها . إلا أنها كانت قصيرة قاصرة عن جمع جميع مدركاته ، فلم تكن تقدر على شىء غير الطل من الوبل ، فمضى على الحال ، إذ جمع الله فى صدرى منه ما شاء ، فأخذت وريقة وقيدت فيها ما كنت أسمعه يقول ، ورتبت فيها ترتيباً يقرب اقتناصه ، ثم عرضتها بين يدى شيخى فاستحسنها ، والحمد لله ، فأردت أن أضعها هنا ، كما كنت قيدتها فى سالف من الزمان ، ثم أفصل ما فيها مع الترتيب والتهذيب ، وأرجو من الطلبة أن يعاينوها بجد واجتهاد ، فانى عرضت بين أيديهم مالا يرجى دركه بعد ضرب الأكباد ورتبت الكلام وهذبته حسب ما أدى إليه طوقى وفكرى ، وإن لم يتيسر على قدرما كانت تتحدث به نفسى ، وأسأل الله أن يرزقنى شرحها كما أريد ، ثم النفع بها إياى ولمن يريد ، إنه حميد مجيد

(صورة البطاقة التى أرجو أن أزن بها كفة أعمالى يوم الحساب)

واعلم أن الايمان من الأمن ، على حد قوله صلى الله عليه وسلم « المؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم » رواه الترمذى فى القلب عمل ، والتزام الدين ثبت ضرورة ، لا فى الدماغ ، إلا أن يكون مخرجاً

جعلته آمناً منه ، وآمنته غيري ، أي جعلت غيري آمناً منه ، وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الايمان وضع أولا لجعل الشيء أمناً من أمر ، ثم وضع ثانياً لمعنى يناسبه وهو التصديق ،

وليس بتصديق ، إلا أن يكون اختيارياً أومعه تسليم ، فليس بعلم ولامعرفة يتعلق بالمغيبات فقط . وظنى : ان الايمان والاسلام واحد ، والكامن أولا فالبارز ثانياً إيمان ، والبارزأولا فالكامن ثانياً إسلام ، فالمسافة واحدة ، وإنما الفرق بالاياب والذهاب ، قول وفعل ، والأولى عمل فهو إذن مركب ، فيزيد وينقص ، أو بدونه فبسيط ، لا يزيد ولا ينقص . فسألة الزيادة والنقصان تتفرع على تركب الايمان وبساطته ، ولم يتكلم فى نفس التصديق احد من السلف، حتى تحدث فيه المتكلمون من المتأخرين بما تحدثوا ، فأ كثرهم إلى النفى مطلقا ، لاستحالة التشكيك ، ولاجتماع الكفر والايمان ، وهما مدفوعان ، وما عن أحمد انه معاقدة على الأعمال فيشير إلى شدة احتياج الأعمال ، لأن العقد وسيلة ، والمعقود عليه مقصود وإذن يكون الايمان كالوسيلة ولما اتفق الكل على عدم تكفير المقصر فى الأعمال ، ودلت الآيات على تغاير الايمان والأعمال صار نظر الحنفية (تبعاً للقرآن) إنه التصديق فقط ، والمرادبه الاختيارى ، فهو رأس الأعمال ، وأساسها ، ودعامتها ، فيكون من أقصى المقاصد ، اما الاقرار ، فقيل : شرط ، وقيل : شطر ، وصرح ابن الهمام أنه حتم عند المطالبة ، وما يتقرر بعد مراجعة عبارات السلف ، هو أنهم لم يجعلوها كالأجزاء للايمان ، فانهم قالوا : الايمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية . فجعلوها مؤثرة فى نماء الايمان وعدمه ، لاأجزاء له وحينئذ لا يكون مسألة الزيادة والنقصان من تفريعات قولهم قول وعمل ، ويكون الأعمال دخيلة فى الزيادة والنقصان ، لا داخلة فى الايمان ، وقد صرح ابن تيمية (رحمه الله تعالى) بكون قولنا الايمان لا يزيد ولا ينقص من بدعة الألفاظ ، فكأنه لم يجدبداً من تسليم صحة مقالته (رحمه الله تعالى) فالصواب ان الكل على الحق ، ولكل أطراف ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ، ولكل وجهة هو موليها ، والوجه : إنه من باب مقتضيات الأحوال ، وهل النسبة بين الأعمال والايمان ، كنسبة الأجزاء إلى الكل ، والأسباب إلى المسبب؟ فهما نظران ، قيل : بالأول ، وقيل : بالثانى ، ثم بدا لى أن نسبة الأعمال إلى الايمان ليس كنسبة المكمل إلى المكمل أيضا ، كما هو المنسوب إلى الحنفية ، ولا كنسبة الأجزاء إلى الكل ، كما هو مذهب المحدثين ، بل هو كنسبة الفرع إلى الأصل وهى كونه نابتا عنه ويشهد له القرآن (أصلها ثابت وفرعها فى السماء) ولعل تعبير الأعمال بالشعب فى حديث الصحيحين نظرا إلى فرعيتها ، لا لجزئيتها . واعلم أن مسألة عدم الزيادة والنقصان لم أجدها مروية عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) غير أن ابن عبد البر نسبها إليه فى التمهيد وأثبت شيء فى عقائد الامام الأعظم (رحمه الله تعالى) وصاحبيه عقيدة الطحاوى وفيه ما يدل على أن الامام (رحمه الله تعالى) إنما ينفى الزيادة فى مرتبة محفوظة بحيث لو انحط عنه لزال اسم الايمان ، واما فيما بعده فيقول بهما وروى الزبيدى فى شرح الاحياء عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) الزيادة فيه مع نفى النقصان وهو يرجع إلى ما قاله الطحاوى والله أعلم .

فدونك بطاقة حاوية محتوية ، كافية كفيلة ، جميلة جليلة ، جزيلة وجيزة ، غير طويلة فى باب الايمان .

فانك إذا صدقت الخبر فقد أمنته من تكذيبك إياه ، وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف ، فانك إذا صدقت شيئا فقد اعترفت به ، والمعنى الثانى منقول من الافعال اللازم ؛ بمعنى صار ذا أمن ، فيتعدى بالباء . ليقال : آمن به ، أى وثق به ، لأن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه ، وحينئذ لا يحتاج إلى التضمين . وأضاف الحافظ ابن تيمية(رحمه الله تعالى)على معناه اللغوى فبدأ قيدأ آخر ، وقال : ان الايمان اسم للتصديق بالمغيبات خاصة ، ولا يطلق الايمان على غير ذلك ، فلا يقال : آمنت بذلك فى جواب قال السماء فوقنا ، ولذا قال تعالى : يؤمنون بالغيب ، فقيد الايمان بالغيب لأنه لا يتعلق إلا به ، وقال : ان الايمان هو تصديق السامع للمخاطب ، واثقاً بأمانته ، ومعتمداً على ديانته ، وأصل الايمان تبجيل الذات وتعظيمه ، ثم استعمل فى التصديق مطلقاً ويتعلق بالذوات والأخبار ، فان تعلق بالذات يؤتى بالباء فى صلته ، وإن تعلق بالأخبار فبالكلام لتضمينه معنى الاقرار ، وعليه قوله تعالى : (ما أنت بمؤمن لنا) أى بمقر لنا ، ولم يقولوا : (بنا) ، لأن المراد التصديق بخبرهم دون ذواتهم ، وفى خلافه يكون التضمين ، ولم نجد تعديته بعلى إلا ما عند مسلم (ما من نبى إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر) أى آمن معتمداً عليه البشر .

ثم الكفر لغة الستر وجحد النعمة وتناسيها ، وحينئذ لم يبق التقابل بين الايمان والكفر لغة إلا باعتبار اللازم ، فان جحود النعمة والتناسى لايجتمع مع التصديق باحد ، وتصديقه لا يجتمع معه جحود نعمته ، وأما ضده الصريح فهو الخيانة ، كما أن ضد الكفر هو الشكر . ثم ههنا ألفاظ ينبغى الفرق بينها فالعلم (دانستن) والتصديق إن كان صفة القضية فمعناه (راست داشتن) وإن كان صفة القائل فمعناه (راست كوداشتن وباوركردن) والمعرفة (شناختن) واليقين إزاحة الشك وتحقيق الأمر . والفكر (انديشيدن) والفهم (فهيمدن) فهذه ألفاظ ميزها أهل اللغة أى تمييز ، فراعها تغنيك عن حدودهم الطويلة .

الايمان وتفسيره عند الشرع

قال عامة الفقهاء والمتكلمين : إن الايمان تصديق بأمور مخصوصة على كونها من الدين ضرورة فلنتكلم أولا على معنى التصديق ومايتعلق به ، ثم لنبحث عن معنى الضرورة فالتصديق هو الاذعان عند الحكماء وهو إما إدراك أو من لواحق الادراك والحق عندى هو الثانى ثم التصديق قد يجتمع من الجحود أيضاً وهو كفر قطعا قال تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً » وقال تعالى أيضا « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وقال تعالى « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » فانظر كيف اجتمع اليقين والاذعان والمعرفة مع الجحود ؟ فيلزم على التعريف المذكور أن يجتمع

الايمـان مع الجحود واللازم باطل ولذا جعل الفقهاء الاقرار شرطاً للايمان لاخراج تصديق الجاحدين ، فان الجاحد لا يقر بلسانه ألبتة ، ومن أقر باللسان لا يمكن منه الجحود ، فكأنهم فهموا أن الاقرار مقابل للجحود فجعلوه شرطاً ، أو شطراً ، احترازاً عن مثل هـذا اليقين والمعرفة وحينئذ فالجواب عندهم : أن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين به لـكنهم لم يكونوا يقرون بألسنتهم بل كانوا يجحدون ، فلم يعتبر تصديقهم ، ولم يحكم عليهم بالايمان ، لأن التصديق المعتبر ما كان مع الاقرار باللسان ولم يوجد وهو الفاصل فى الباب . واختلف فيه صدر الشريعة رحمه الله تعـالى ، والعلامة التفتازانى رحمـــه الله تعالى . فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطقى أعم من الاختيارى والاضطرارى والمعتبر فى الايمان هو الاختيارى فقط ؛ لأن الايمان مثاب عليه والثواب لا يترتب إلا على فعله الاختيارى ، فما هو معتبر فى باب الايمان ليس بجامع من الجحود وما هو بجامع معه ليس بمعتبر فى الايمان وكأنه فهم أن الرجل إذا صدق أحداً عن اختياره وطوعه بدون إكراه مكره لا يتمكن على الجحود . والذى يجحد به لا يمكنه التصديق عن اختياره . نحو أن يقع بصرك على الجدار ، ويحصل لك الاذعان بوجوده اضطراراً ، فهـذا النوع من اليقين يمكن أن يجامع الجحود ، فانه ليس من فعله ، بخلاف ما صدر عن اختياره ، فانه فعله والظاهر أنه إذا فعل فعلا عن اختياره لا يفعل نقيضه إلا أن يكون به جنة ، أو يكون كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا ، وادعى التفتازانى أن تلك المعرفة الحقة اليقينية الجامعة مع الجحود ليست بتصديق بل هى من التصورات والتصديق اسم لليقين الجامع مع التسليم ، فـكأنه أخرج تصديق الجاحدين عن مسمى التصديق ومتناولاته رأساً وحينئذ ساغ له أن يقول : إن المعتبر فى الايمان هو التصديق ، وما وجد منهم هو اليقين الجامع مع الجحود ، وهو تصور وليس بمعتبر فى الايمان . وكأنه فهم أن التصديق إذا قارنه التسليم لا يكون إلا اختياريا وحينئذ فالتصديق عنده مساو للايمان ، بخلافه على الأول ، فانه كان أعم من الايمان والذى يظهر عندى أن الصواب إلى صدر الشريعة فان أرباب المعقول لعلهم لايحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصوراً والظاهر أنها تصديق عندهم . ثم العجب على صدر الشريعة كل العجب حيث اعترض على شيخ التسليم فى « باب الزكاة» من (شرح الوقاية) بقوله فانظر إلى هـذا الذى أدرج ركنا زائداً فى الايمان الخ كيف ، مع أن صدر الشريعة أيضا قيد التصديق بالاختيارى وهذا الاختيارى ليس أمراً وراء التسليم ، على أنه مصرح فى القرآن أيضا « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » فهذا التسليم هو الذى أضافه الشيخ رحمه الله فلم يكن أمراً زائداً كما ألزمه صدر الشريعة . والحاصل : أن الفقهاء (رحمهم الله) شرطوا الاقرار لاخراج

مثل هذا التصديق عن مسمى الايمان ، والشيخ المروى القسليم ، وصـــدر الشريعة وإن عمم التصديق أولا لكنه خصصه آخراً وأراد منه الاختيارى فقط ، والتفتازانى خصصه من أول الأمر ، وأخرجه عن مسمى التصديق ابتداء ، فلم يحتج إلى التخصيص ، فالبيت واحد وتلك أبوابه فأته من أيها شئت ، ولعلك علمت مما ذكرنا مرامى الفقهاء والعلماء ، وانهم لماذا يختلفون فى العبارات وماذا يريدون منها ، ثم رأيت حكاية فى الفتح عن أحمد (رحمه الله تعالى) لاأرى فى نقلها بأساً ، وأريد أن أنبه على مااستفدت منها ، قال أحمد (رحمه الله) : بلغنى أن أبا حنيفة رحمه الله يقول : أن الاسلام يهدم ما كان قبله ، وكيف يكون هذا مع أنه روى عن ابن مسعود فى الصحيحين ، إن المرء إذا أسلم فأحسن فى إسلامه فهو كفارة له ، وإلا فيؤخذ بالأول والآخر ، فانه يدل على أن الاسلام لايهدم ماكان قبله مطلقا ، بل يبق عليه المؤاخذة بعده أيضا ، واستفدت منه أن الايمان عند أحمد رحمه الله كالتوبة الكلية ، وهى عزم على الاقلاع عن المعصية فيما يأتى فمن أحسن بعد إسلامه ، فقد صحت توبته وصار إسلامه كفارة له ، ومن أساء بعده ولم يقلع عن المعصية لم تصح توبته ، فيؤخذ بالأول والآخر ، وإذا كان الاسلام عنده كالتوبة ، يكون وسيلة للأعمال والأعمال مقصودة ، فانها المقصودة من التوبة واليه يشير مانقل عنه ، أن الايمان معاقدة على الاعمال (١) ، أى أنه عقد على التزام الطاعات على نفسه ، والعقد يكون وسيلة للمعقود عليه ،

---

(١) ثم تفصيل كون الايمان عند أحمد رحمه الله تعالى عقداً

إن الايمان عند أحمد (رحمه الله) اسم للبيعة من النبي صلى الله عليه وسلم على الاتيان بجميع ما يأمره به والترك بجميع ما ينهاه عنه والبيعة أمر واحد تنسحب على مجموع ذلك فلما خالف الشرع وأتى بما لم يكن له أن يأتى به فقد خالف بيعته فانتقض إيمانه لامحالة فاحمد رحمه الله تعالى ذهب إلى الزيادة والنقصان فى الايمان مع كون الايمان شيئاً واحداً عنده ، أما المحدثون فجعلوه أموراً ثم قالوا بالزيادة والنقصان . والامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى جعل الايمان أمراً مستقلا برأسه مفرزاً عن الأعمال ولذا لو انتقص فى الأعمال لم ينتقص منه إيمان فان الايمان أمر على حدة عنده . ونظيره ان ملكا مسلماً عاهد ملكا من الملوك على أمور وصالحه عليها ، فان وفى به فهو على عهده وإلا فهو غادر قد نقض العهد والصلح . وهذا على نظر أحمد رحمه الله وأما على نظر إمامنا فالملك المعاهد صار بمنزلة الرعية للمسلم والرعية تبقى رعية وإن فسقت فلما كان الايمان كالبيعة من النبى صار الفاسق كالباغى عند أحمد رحمه الله فانتقض عهده وانتقض إيمانه لامحالة وعندنا هو بمنزلة الرعية فاستحق العقاب والعقوبة ولم يوجب ذلك نقصانا فى أصل إيمانه ولذا لم يرد الشرع بخلود الفاسق فالنزاع فى الأصل ماذكرنا : أى أن الايمان أصل واحد كما يقول إمامنا رحمه الله تعالى أو أمور متعددة كما يقوله المحدثون ثم إنه كالبيعة كما هو نظر أحمد رحمه الله أولا كما هو

والامام الهمام رحمه الله تعالى جعله من أكبر الأعمال وأساسها ومقصودا لذاته غير وسيلة لشيء ، ثم لا اعتراض عليه بحديث ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، فانه إن كان عند أحمد رحمه الله حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، فعنده أيضا حديث صريح عند مسلم « ان الاسلام يهدم ما كان قبله » فلو كان عند أحمد رحمه الله محمل لحديث الهدم ، فيمكن أن يكون عند الامام الاعظم رحمه الله أيضا محمل لحديثه . والله تعالى أعلم .

بحث فى معنى الاقرار[1]

واختلف فى الاقرار ، فقال المرجئة : إن الاقرار ليس بشطر ولا شرط للايمان ، فالتصديق وحده يكفى للنجاة عندهم ، حتى اشتهر القول عنهم بأنه لا تضر مع الايمان معصية ، وعلى خلافهم الكرامية ، فانهم زعموا أن الاقرار باللسان يكفى للنجاة ، سواء وجد التصديق أم لا ، وكانهما على طرفى نقيض ، وعندنا لابد من الاقرار أيضاً ، إما شطراً أو شرطا ، قال التفتازانى : إن الاقرار لو كان شرطاً لاجراء الاحكام فلا بد أن يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من أهل الاسلام . وإن كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره ومن جعل الاقرار ركنا كالتصديق فرق بينهما بكون التصديق لا يحتمل السقوط فى حال . بخلاف الاقرار فانه يسقط عنه الاعذار وفى المسايرة وجعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو

نظر إمامنا رحمه الله وليس نزاعا لفظياً كما قالوا . ثم إن مثل الكافر عند أحمد رحمه الله إذا أسلم فاقتحم المعاصى كمثل المعاهد الغادر فيؤخذ بالأول والآخر . وعندنا هو كرجل دخل فى رعية سلطان فان ارتكب الجرائم يعاقب عليها ولكن لا يعد باغيا وناقضاً للعهد وهذا معنى الزيادة والنقصان ومعنى البيعة عند أحمد رحمه الله وعدمها عند إمامنا رحمه الله والأصوب ما ذكره الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت هكذا فهمناه من بعض تقارير الشيخ رحمه الله تعالى

(١) قال الشيخ بدر الدين العينى رحمه الله تعالى اختلفوا فى الاقرار أنه ركن للايمان أم شرط له فى حق إجراء الأحكام؟ قال بعضهم إنه شرط فمن صدق فهو مؤمن بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه قال النسفى رحمه الله تعالى هو المروى عن أبى حنيفة رحمه الله وإليه ذهب الأشعرى رحمه الله فى أصح الروايتين وهو قول أبى منصور الماتريدى رحمه الله تعالى وقال بعضهم هو ركن لكنه ليس بأصلى له كالتصديق بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الاكراه والعجز وقال فخر الاسلام إن كونه ركنا زائداً مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين . والمحدثون قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان مع سائر الجوارح انتهى بتغيير يسير ص ١٢١ ج ١

الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطاً خارجاً عن حقيقة الايمان . ثم إنه شرطاً كان أو شطراً لابد منه عند المطالبة عند الكل فان طولب به ولم يقر فهو كافر كفر عناد وهومعنى ماقالوا : ان ترك العناد شرط فى الايمان كذا صرح به ابن الهمام «رحمه الله» .

تنبيه : وههنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف ، فان قلنا : إنه كافر ناقض قولنا : إن الايمان هو التصديق ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الاجماع وأجاب عنه الكستلى تبعاً للجرجانى أنه كافر قضاء ومسلم ديانة وهذا الجواب باطل مما لا يصغى إليه فانه كافر ديانة وقضاء قطعا فالحق فى الجواب ماذكره ابن الهمام رحمه الله تعالى وحاصله أن بعض الأفعال تقوم مقام الجحود نحو العلائم المختصة بالكفر ؟ وإنما : يجب فى الايمان التبرؤ عن مثلها أيضاً كما يجب التبرؤ عن نفس الكفر ولذا قال تعالى : «لا تعتذروا اليوم قد كفرتم بعد إيمانكم» فى جواب قولهم «إنما كنا نخوض ونلعب» لم يقل إنكم كذبتم فى قولكم بل أخبرهم بأنهم بهذا اللعب والخوض اللذين من أخص علائم الكفر خلعوا ربقة الاسلام عن أعناقهم وخرجوا عن حماه إلى الكفر فدل على أن مثل تلك الأفعال إذا توجد فى رجل يحكم عليه بالكفر ولا ينظر إلى تصديقه فى قلبه ولا يلتفت إلى أنها كانت منه خوضا وهزأ فقط أو كانت عقيدة ومن ههنا تسمعهم يقولون إن التأويل فى ضروريات الدين غير مقبول وذلك لأن التأويل فيها يساوق الجحود وبالجملة إن التصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر لم يعتبره الشرع تصديقا فمن أتى بالأفعال المذكورة فكأنه فاقد للتصديق عنده وأوضحه الجصاص فراجعه .

المحور الذى يدور عليه الايمان

وإذ قد علمت أن التصديق والتسـ والمعرفة واليقين كلها يجامع الجحود فلابد من تفسير يتميز به الكفر من الايمان كيف وهذا القرآن يشهد بمعرفة الكفار قال تعالى: «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» وهذا أبو طالب يقر بنبوته ونباهته صلى الله عليه وسلم ويعلن بها فى أبياته حتى دارت وسارت فيقول :

ودعوتنى وزعمت أنك صادق ... وصدقت فيه وكنت ثم أمينا
وعرفت دينك لامحالة أنه ... من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذار مسبة ... لوجدتنى سمحاً بذاك مبينا

وهذا هرقل عظيم الروم يقول : لو أنى أعلم أنى أخلص اليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده

لغسلت عن قدميه وفى (فتح البارى) عن مرسل ابن اسحق عن بعض أهل العلم: أن هرقل قال ويحك والله إنى لأعلم أنه نبى مرسل ولكنى أخاف الروم على نفسى ولولا ذلك لاتبعته . فهل تريد من التصديق أمراً وراء ذلك ؟ فلما وجد منهم التصديق والتسليم والاقرار بهذه المثابة وجب على التعريف المذكور أن يحكم عليهم بالاسلام مع اتفاقهم على كونهم كافرين فأقول ان الجزء الذى يمتاز به الايمان والكفر هو التزام (١) الطاعة مع الردع والتبرى عن دين سواه فاذا التزم الطاعة فقد خرج عن ضلالة الكفر ودخل فى هدى الاسلام وحينئذ تبين لك وجه كفر هؤلاء الكفرة مع تصديقهم ومعرفتهم وذلك لأن أباطالب وإن أعلن بحقية دينه إلا أنه لم يلتزم طاعته ولم يدخل فى دينه ولذا قال لولا الملامة أو حذار مسبة الخ فا ~ تر النار على العار وهكذا هرقل وإن تمنى لقاءه وبجله وعظمه بظهر الغيب لكنه خشى الروم أشد خشية فلم يلتزم طاعته وكذلك حال الكفار الذين أخبر الله سبحانه عن معرفتهم فانهم مع معرفتهم الحق صفحوا عن كلمة الحق ولم يدينوا بدين الاسلام ولذا أقول : ان الايمان من الارادات وترجمته فى الهندية (مانثا) فهذا هو الصواب فى تفسيره فقد نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى الاجماع على كون هذا الجزء مما لا بدمنه فى باب الايمان وحينئذ ينبغى أن يراد من الاقرار فى قول الفقهاء الاقرار بالتزام الطاعة وإن كان المراد منه الاقرار بالشهادتين كما هو المشهور يبقى الاشكال .

ثم انهم اكتفوا بذكر هذه الأشياء وفسروا بها الايمان لأن الايمان بعد تحققها يتحقق فى أكثر المواد وإن تخلف عنها فى بعض فبالنظر إلى مواد الاجتماع جعلت كاللوازم المساوية له وزعم انها عين الايمان ثم إذا أمعنت النظر فى مادة الافتراق وعلمت انها ليست بايمان ولا لوازم مساوية له وجب عليك أن تطلب ان حقيقة الايمان ماذا؟ فهذا الذى نبهناك عليه هو حقيقة الايمان وذلك وإن لم يقرع سمعك لكنه هو الصواب إن شاء الله تعالى ،فان هذا الجزء لا يجامع الكفر بأنواعه أى نوع كان . ونقل عن امام الحرمين رحمه الله تعالى وعن الأشعرى رحمه الله تعالى أيضا كما فى المسايرة أن الايمان كلام نفسى ، وكأنهم أرادوا به أن القلب إذا تكلم بكلمة الشهادة وأذعن بها فقد تم

(١) قلت ومحصل البحث أن الايمان هو الاعتماد والوثوق بالرسول فى كل ماجاء به علماً وعملا ومن هنا قال النبى صلى الله عليه وسلم لا إيمان لمن لا أمانة له . فان الأمانة أيضا عبارة عن وصف به يعتمد الناس وبه يثقون على أحد فمن لاتكون فيه تلك الصفة فيما بينه وبين العباد كيف يحصل له الايمان وهو صفة الاعتماد فيما بينه وبين الله ورسوله؟ فعمدة الايمان هو الوثوق والاعتماد على الرسول ولذا قالوا : إن رجلا لو أذعن بكل الشرائع بيد أنه لا يعتمد على الرسول ولكنه حققها من عند نفسه كسائر التحقيق فهو كافر قطعاً، نعم إذا وثق بالرسول وأذعن بها معتمداً عليه فذلك هو الايمان وهذا هو وجه الاشتراك بين الأمانة والايمان فافهم .

الايمان ، لأنه لايمكن منه الجحود بعده بخلاف الاقرار باللسان فانه يمكن الجحود بعده أيضاً فالايمان على هذا التقدير ليس علماً من العلوم ، بل قول من أقوال القلب . فقول القلب تصديق وإيمان عندهم . وقول اللسان إقرار . ويمكن أن يحمل عليه قول من قال : إن الايمان قول وعمل ولست أريد أنه مراد البخاري رحمه الله تعالى أو المحدثين بل أريد أن له وجهاً أيضا . وأما مانقل عن (١) إمامنا رحمه الله تعالى أن الايمان معرفة . فالمراد منه المعرفة المصطلحة عند الصوفية رحمهم الله تعالى . وهي التي تحدث بعد الرياضيات وهي الايمان الكامل . وتلك لاتجامع الجحود أصلا ، بل قلما توجد في قلوب عامة المسلمين ، وليس المراد منها المعرفة اللغوية ونحوه . نقل عن علي رضي الله عنه وأحمد رحمه الله . أن الايمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان . وأما ما شرطه جهم فقد رد عليه إمامنا رحمه الله كما نقله أصحابنا . فالمراد من المعرفة مايستوجب العمل ، لاالتي تجامع الجحود أيضا ، وهي التي تراد في مواضع المدح وهي التي من الأحوال والأعمال . أما الايمان أو المعرفة إذا أطلق على غير هذا مما لا يكون معتبراً فيحترس هناك ولا يترك بدون تنبيه قال تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » فنبه أن إيمانهم غير معتبر . ثم اعلم أنه أطلق في « الاحياء » الحال على الايمان . أقول والأولى لفظ العمل لأن العمل في اللغة يختص بالاختياري وأما ما يقال « مات زيد » فمات فعل ، فهو اصطلاح النحاة . وأما أهل اللغة فلا يسمونه فعلا وإنما الفعل عندهم مايصدر عن اختيار . فالايمان فعل اختياري ، ولا بد . فان المرء لايثاب إلا على مافعله من اختياره . بخلاف الحال فانه ينبيء عن عدم الاختيار ثم له وجه أيضاً فان الايمان وإن كان عملا في الابتداء لكنه بعد الرسوخ يصير حالا غير اختياري . فاطلاق الحال عليه أيضاً صحيح نحو من الاعتبار . وعن أحمد رحمه الله أنه معاقدة على الأعمال أي الايمان عقد على أنه التزم بأداء جميع الأعمال على نفسه . أقول : وحينئذ يكون الايمان كالوسيلة ، والأعمال مقصودة ، فان العقد وسيلة والمقصود هو المعقود عليه ، مع أن الايمان من أسنى المقاصد . وبعد اللتيا والتي أن الايمان تصديقاً اختيارياً كان أو معه تسليم ، كلاماً نفسياً كان أو معرفة ،

---

(١) نقله الامام الحارثي عن أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) وأورد عليه الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالى) : أن الايمان كيف يكون معرفة مع انها حاصلة للكفار أيضا؟ ثم لما روى ذلك عن احمد (رحمه الله تعالى) أيضا جعل يؤول فيه ويطلب له محاملا فليته فعل مثله في مقولة الامام أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) أيضا : واعلم أن المسند للامام أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) لم يجمعه هو بنفسه بل جمعه بعض الأئمة بعده ويبلغ إلى خمسة عشر وأحد جامعيه هو هذا الحارثي انتهى هذا تقريب ما في تقرير الفاضل عبد القدير الكامامودي مع تهذيب .

أو معاقدة ، لا ينفك عن هذا الالتزام ، والطاعة له صلى الله عليه وسلم فى جميع ماجاء به . فاما أن يراد بألفاظهم هذا أو يزاد عليها هذا الجزء . بق إصلاح الاصطلاحات والألفاظ فهذا أمر نكله إليك ، ولسنا بصدده بعد وضوح حقيقة الحال والله تعالى أعلم وعلمه أتم .

المعرفة شرط فى الايمان أم لا ؟

فالمشهور عن « الأئمة الأربعة رحمهم الله » : أنها ليست بشرط بخلاف المعتزلة فانها شرط عندهم ، ومعناه عندهم أن يكون عنده من الدلائل على التوحيد والرسالة مايوجب اليقين ، بحيث لا يزول بتشكيك المشكك ، ويجب عند أئمتنا اليقين ولا يجب سنوح الدلائل معه ، وهو الحق ، فانه يعلم من الصحيحين العبرة باسلام رجال أسلموا فى الحروب والسيوف تلمع عليهم . وكذلك أمرنا أن نكف سيوفنا عمن قال لا إله إلا الله ، لأنه دليل صادق على رضائه بالاسلام ، والترك لدينه ، وحسابهم على الله ، وأين تحضرهم الدلائل فى هذا الحين . وهذا معنى مايقال : إن إيمان المقلد معتبر عندنا فمن آمن تقليداً وأذعن به قلبه فانه مؤمن وإن لم يكن عنده دليل على ذلك بخلاف المعتزلة وزعم بعض السفهاء : أن الاختلاف فى عبرة إيمان مقلدى الأئمة رحمهم الله تعالى وعدمها وهو حمق والصواب ماعلمت . والحاصل أن أول الواجبات عند المعتزلة هو المعرفة ، ثم الايمان . وعندنا الايمان ، هو أول الواجب ، وليست تلك المعرفة شرطاً أصلا ثم رأيت « فى جمع الجوامع » أن لو حصل لرجل ظن ولم يكن عنده اعتقاد جازم فهو أيضا كاف لايمانه بشرط أن لايخطر الكفر فى قلبه ولا يوسوس به صدره ولا تتردد فيه نفسه .

قول وعمل

وفى عامة نسخ (البخارى) « قول وفعل » ولا أعلم وجهه . ولفظ السلف : الايمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . فلا أدرى ماوجه تغييره عنوان السلف ووضع الفعل بدل العمل ، مع أن الأظهر هو العمل . ولما أراد « البخارى » من القول مايوافق الباطن اندرج الاعتقاد تحته. ولذا حذفه من مقواتهم . فالايمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء : اعتقاد ، وقول ، وعمل ، وقد مر الكلام على الأولين : أى التصديق ، والاقرار ، بق العمل ، هل هو جزء للايمان أم لا فالمذاهب فيه أربعة : قال « الخوارج » « والمعتزلة » : ان الأعمال أجزاء للايمان ، فالتارك للعمل خارج عن الايمان عندهما . ثم اختلفوا : فالخوارج أخرجوه عن الايمان، وأدخلوه فى الكفر ، والمعتزلة لم يدخلوه فى الكفر . بل قالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، والثالث : مذهب « المرجئة »

فقالوا : لاحاجة إلى العمل ، ومدار النجاة هو التصديق فقط . فصار الأولون والمرجئة على طرفى نقيض . والرابع : مذهب أهل السنة والجماعة وهم بين بين فقالوا : إن الأعمال أيضا لابد منها لكن تاركها مفسق لامكفر ، فلم يشددوا فيها كالخوارج ، والمعتزلة ، ولم يهونوا أمرها كالمرجئة . ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فأكثر « المحدثين » إلى أن الايمان مركب من الأعمال . وإمامنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثر «الفقهاء» «والمتكلمين» إلى أن الأعمال غير داخل فى الايمان مع اتفاقهم على أن فاقد التصديق كافر ، وفاقد العمل فاسق ، فلم يبق الخلاف إلا فى التعبير ، فان السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء لكن لا بحيث ينعدم الكل بانعدامها ، بل يبقى الايمان مع انتفائها . وإمامنا وإن لم يجعل الأعمال جزءاً لكنه اهتم بها وحرض عليها وجعلها أسباباً سارية فى نماء الايمان ، فلم يهدرها هدر المرجئة إلا أن تعبير المحدثين القائلين بجزئية الأعمال لما كان أبعد من المرجئة المنكرين جزئية الأعمال ، بخلاف تعبير إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى فانه كان أقرب إليهم من حيث نفى جزئية الأعمال ، رمى الحنفية بالارجاء وهذا كما ترى جور علينا فالله المستعان . ولو كان الاشتراك بوجه من الوجوه التعبيرية كافياً لنسبة الارجاء إلينا لزم نسبة الاعتزال إليهم فانهم قائلون : بجزئية الأعمال أيضاً كالمحدثين ولكن حاشاهم والاعتزال وعفا الله عمن تعصب ونسب إلينا الارجاء . فان الدين نصح كله لامراماة ومنابذة بالألقاب ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

تعدد الاصطلاح فى الارجاء

صرح الشهرستانى فى الملل والنحل على تعدد الاصطلاح فيه وقال : إن المرجئه على قسمين : مرجئة أهل البدعة وهم الدين أهملوا الأعمال وزعموا التصديق كافياً للنجاة فلا يضر عندهم مع الايمان معصية . والثانى مرجئة أهل السنة وهم المنكرون جزئيتها مع شغفهم بالأعمال الأوامر من حيث الائتمار والنواهى من حيث الاجتناب وعد الحنفية من القسم الثانى وفى عقائد الحافظ فضل الله التوربشتى رحمه الله تعالى عندى أن المرجئة (۱) هم الذين قالوا : إنه لااختيار للعبد . « والتوربشتى » هذا حنفى متقدم على الرازى رحمه الله تعالى وكتابه هذا أجود من شرح المقاصد

---

(۱) قلت : وأخرج الترمذى فى أبواب القدر عن ابن عباس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صنفان من أمتى ليس لهما فى الاسلام نصيب : المرجئة والقدرية اه قال ابن الملك المرجئة هم الذين يقولون الافعال كلها بتقدير الله تعالى وليس للعباد فيها اختيار فانه لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة كذا فى اللمعات

وغيره . فليس النزاع بين الأئمة إلا فى كون الايمان بمجموع الأجزاء ، أو التصديق فقط . أما كون الأعمال واجبة ، فلا اختلاف بينهم فى ذلك .

شرح قولهم « قول وعمل »

فلنشرح أولا مرادالسلف ولنكشف الغطاء عن قولهم : الايمان قول وعمل ، ثم لنبحث أن الأعمال هل تصلح لجزئية الايمان أم لا ؟ فاعلم أن قولهم هذا ليس نصاً فى الجزئية كما فهموا لأنه ليس من لفظ السلف أن الأعمال أجزاء للايمان ، بل لفظهم « قول وعمل » وهو يحتمل شروحا يصدق بعضها على مذهبنا أيضا بل هو أولى الشروح كما ستعرف .

الأول : مافهمه عامة الناقلين وأرباب التصانيف وهو أن الايمان مركب من القول أى الشهادتين ، والعمل ، وهذا الشرح دائر فيما بينهم . والايمان على هذا الشرح ذا اجزاء كالجدار واللبنات . ثم إنهم قالوا : إن المخل بالتصديق فقط مع القول الظاهر منافق ، والمخل بالتصديق والقول كافر مجاهر ، والمخل بالعمل فقط فاسق ، وحكمه أنه لايخلد فى النار ففرقوا بين جزء وجزء فبانتفاء البعض حكموا بانتفاء الكل ، كالتصديق وبانتفاء بعض آخر لم يحكموا بانتفاء الكل كالعمل واستشكله الرازى وقال : إن الأجزاء كلها متساوية الأقدام فى أن انتفاء بعضها أى بعض كان ويستلزم انتفاء الكل قطعا ولا نتعقل فرقاً بين جزء وجزء وأجابوا عنه بأجوبة كلها مشى على القواعد وغفلة عن الحقائق . فقال قائل : إن الأجزاء على قسمين : حقيقية ، وعرفية ، وبانتفاء الأول ينتفى الكل بخلاف الثانى . والعمل من الثانى دون الأول وحوله تحوم أجوبة أخرى والحق فى الجواب : أن المجموع المركب من الأجزاء لايلزم من زوال بعض أجزائه انعدام هذا المركب أيضاً . نعم تزول تلك الهيئة السابقة لكن لايقتضى التباين بينها وبين اللاحقة وذلك كالانسان مثلا فاذا أصابت بعض أعضائه عاهة لم يخرج عن كونه انسانا ، نعم يقال من حيث الصورة إنه إنسان ناقص ، فاذا راد النقص ربما خرج عن تسميته إنسانا ظاهراً . بل لاأجد أحداً من الأشياء يزول اسمه بزوال الجزء منه . نعم ههنا مجال للنظر فمن أهلك الحرث والنسل وفعل كل منكر ولم يأت بخير ما فلا علينا أن لايسمى بأشرف أسماء الأمة . فان قيل فما مقدار الطاعات التى يخرج بتركها من الايمان قلنا : علمها عند الله وعدم علمنا بمقدارها لايقتضى ؟ أن لا يكون لها مقدار فى الواقع . وهذا كالسواد والبياض إذا انتقصت من السواد درجة لا يأخذ البياض مكانها . نعم لا تزال تنحط منه درجة بعد درجة حتى إذا انتفى جميع مراتب السواد يجىء البياض بدله . فهكذا الايمان والكفر لايزال الايمان ينقص بالمعاصى ، حتى إذا انتفت المرتبة التى هى

مدار النجاة استخلفه الكفر فيصبح من الكافرين . والعياذ بالله فافهمه فانه ينجيك من الشبهات فالعمل على هذا التقدير حاصل المصدر ، ومثله القول .

والشرح الثاني : أن الايمان تصديق يظهره اللسان ، والجوارح . وصاحله أنه التصديق المساعد بالقول والعمل وحينئذ لا يكون الايمان إلا التصديق فقط ، ويبقى القول والعمل ساعدا ومساعدا للايمان لا أجزاء له . فالتصديق الذي يخلو عن الاقرار والأعمال كأنه ليس بتصديق . وهذا أيضا نظر على حد قوله «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» «والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم» رواه (الترمذي عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه) وفي القرينتين حصر ، وهو يؤدي انتفاء اسم الاسلام والايمان عند عدم سلامة الناس ، وعدم الأمن منه ، فمن كان مسلما ينبغي أن يشهد له عمله ، وهو سلامة الناس من لسانه ويده ، ومن كان مؤمنا يجب أن يأمنه الناس على دمائهم . وبدون ذلك إسلامه ، وإيمانه ، غير مصدق من العمل ، وإذا لم يصدق عمله فاذن هو أمر يدعيه هو ولا ندري أهو كذا أم لا ؟

الشرح الثالث : إن التصديق منسحب على القلب ، والجوارح ، فتصديق القلب هو التصديق الباطني المسمى بالايمان وتصديق الجوارح يسمى عملا ، وأخلاقا . فالشيء واحد من هناك إلى ههنا ويختلف الاسامي باختلاف المواطن . فالايمان على اللسان قول ، وعلى الجوارح عمل . وهذا أيضا محتمل كقول الأطباء إن الارادة شيء واحد وهي التي تسمى في اليد بقوة التحريك ، وفي القلب بالارادة . فهكذا مادام التصديق في القلب فهو إيمان . وبعد كونه مجبولا عليه يصير اخلاقا . وبالظهور على الجوارح تسمى أعمالا . فهذه كلها أنظار . والأخير تفاسف . لا كما زعموه أنه حد كحد المناطقة فجعلوا عليه الطرد والعكس ، والأمر كما علمت أنه نظر من الأنظار ، وهو الذي يليق أن يدور في السلف ، لا تحديده فانه من طريق الخلف المشتغلين في الفنون .

وهناك شرح رابع : وهو أن الايمان اسم للتصديق الذي يعقبه القول والعمل فينبغي أولا أن يصدق ، ثم يقر ، ثم يعمل ، والقول والعمل على هذا التقدير مصدر ، لا الحاصل بالمصدر ، وهذا نحو مانقل الحافظ (في الفتح) في «باب الانصات للعلماء» من «كتاب العلم» عن سفيان أول العلم الاستماع ، ثم الانصات ، ثم الحفظ ، ثم العمل ، ثم النشر . وعن الأصمعي تقديم الانصات ، على الاستماع . فانظر كيف رأيت قوله هل هو تحديد له وذكر لأجزائه ؟ بل مراده أن حق العلم أن يترتب عليه تلك الأشياء فهذه الأشياء من مقتضياته وهو داع لها . فكذلك الايمان ليس تصديقا فقط بل من حقه أن يصدقه اللسان والجوارح وهو القول ، والعمل . إذا علمت هذا فقد علمت

أن قولهم لا ينحصر فى الج[illegible] بل هو أحد شروحه والظاهر أ[illegible] بصدد التحديد ، وبيان الأجزاء ، بل ببيان الأنظار . وأن ماينبغى أن يكون ، وإذن يتأتى قولهم على مذهبنا أيضا . ا

وإذ قد فرغنا من شرح مقولتهم فلنعرج إلى أن الأعمال هل هى أجزاء للايمان أم لا ؟

بحث فى أن الأعمال أجزاء للايمان أم لا ؟

والظاهر أن أبا [illegible] على الأعمال مما لا يمكن إنكاره . فقد ورد في الحديث . [illegible] أن الايمان هو التصديق وحده من غير أن يعتبر معه العمل ، لأنه تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن أضافه إلى القلب ، وظاهر أن فعل القلب هو التصديق وحده . والثانى : أنه تعالى عطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى . ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره عبثاً ، فضلا عن أن يذكر بطريق العطف . والثالث : أنه سبحانه وتعالى ذكر الايمان فى مواضع وصفاً للعصاة . مقترناً بالمعاصى : فلوكانت الطاعة داخلة فى الايمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه . قال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » فوصف المقتتلين بالايمان ، مع أن تقاتل المؤمنين حرام ، ومعصية ، وأجاب الحافظ بن تيمية رحمه الله تعالى عن عطف القرآن ، وقال : إن الأعمال وإن كانت داخلة فى قوله آمنوا ، إلا أنها عطفت عليه استقصاء واستيفاء للبيان ، ولئلا يذهل عنه . وهذه النكتة غير ماذكروها من أن العطف قد يكون من عطف الخاص على العام لأنها لا تتمشى ههنا فان الخاص فى مثله يكون أشرف وههنا المعطوف هو العمل ، وهو أدون من الايمان . فالعطف ههنا لبيان الاهتمام . فعلم منه أن التخصيص بعد التعميم ، قد يكون لزيادة اهتمام الأدنى أيضا لئلا يذهل عنه ذاهل فيتركه ويحرم عما قدر له من منازل الجنة . وكلامه وإن كان متيناً دالا على متانته ، لكن الأمر هو كما قال الامام الهمام لأن هذا الجواب وإن سلمناه فى العطف لكنه ماذا يقول فى آية أخرى ؟ قال تعالى « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن » الخ فجعل الايمان قيداً للأعمال وليس فيها عطفا . بقى الجواب عن إطلاق الايمان على الأعمال فى الحديث فلا ننكر أنه أيضا اطلاق ، لكنه لا ينحصر فيما قالوه . بل يجوز أن يكون من إطلاق الكل على الجزء كما فهموه . ويجوز أن يكون من باب إطلاق المبدأ على الأثر كما فهمنا فالمبدأ هو الايمان ، والعمل أثره ولو انحصر الأمر فى أن الحديث أطلق الايمان على الأعمال . والقرآن جعلها مغايرة له . بعطفها عليه كان اتباع القرآن ، والتأويل فى الحديث . هو الأولى . فالحقيقة أداها القرآن والحديث

ورد على اعتبار ، لأن القرآن يؤدى الحقيقة ويوفى حقها ، والحديث قديرد على المصالح ويراعيها أيضا . فان شئت أخذ الحقيقة كما هى فلا تجدها إلا فى القرآن . وقد رأيت أن القرآن لا يجعل الأعمال أجزاء للايمان ، فكانت حقيقة الايمان مغايرة للأعمال ، كما قلنا ولما أمكن أن يفرط فيه مفرط أزاحه الحديث وأطلق الايمان على الأعمال ، تنبيها على أهمية الأعمال وتلافيا لما قديسبق من عطف الأعمال على الايمان من المغايرة ، بحيث لا تبقى لها سراية فى زيادته أيضا . وهذا صنيع الحديث مع القرآن كثيراً ، فما يتركه القرآن يأخذه الحديث ، وما يشكل عليه يزيحه وبالجملة لا خلاف بعد الامعان إلا فى التعبير فان كان إمامنا رحمه الله تعالى غير تعبيرهم ، وأخرج الأعمال عن حقيقة الايمان ، فله فيه سلف وقدوة ، فان ذلك صنيع القرآن فلو كان المحدثون اختاروا جزئية الأعمال نظراً إلى إطلاق الايمان على الأعمال فى الأحاديث ، فامامنا رحمه الله تعالى اختار تغايرهما نظراً إلى تغاير القرآن بالعطف ، فأى الفريقين أحق وأى النظرين أصوب ؟!!

وبعد اللتيا والتى إذا لم تكن نسبة الأعمال إلى الايمان كنسبة الأجزاء إلى الكل ، ولا كنسبة الأوراق ، والعروق ، والأغصان ، إلى الشجرة فكيف نسبته اليها ؟ فالجواب : أن النسبة بينهما على نظر الحنفية كنسبة الأصل إلى الشجرة والشجرة إلى الثمرة فكما أن الشجرة نابتة من أصلها ، ثم الثمرة من تلك الشجرة ، كذلك الأعمال تنبت من الايمان ، فهو المبدأ وهذه آثارها ، وكما أن الثمار تبدو وتسقط تجيء وتذهب كذلك حال الأعمال مع الايمان فتكون قدوقد . وقوله تعالى « أصلها ثابت وفرعها فى السماء » فالأصل هو الايمان ، والفروع هى الأعمال ، ولعل حديث شعب الايمان أيضا على الفرعية لا الجزئية . فلا أقول كما هو المشهور أن نسبة الأعمال الى الايمان كنسبة المكمل الى المكمل ، ولا أجعله فى التعبير مكملا للايمان ، بل لا أحب أن أقول إنها كنسبة الثمرة الى الشجرة أيضا فان المقصود من الشجرة الثمار فتكون الأعمال مقصودة ، والايمان تابعا مع أنه أصل وهى فرع تنبت منها . فالتعبير الأوفى هو الأصلية والفرعية .

ثم إنى مع التتبع البالغ لم أجد صورة الايمان فى المحشر ووجدت صور الأعمال كلها تقريباً . وهو على ما أقول : ان الأعمال تتجسد فى الآخرة وتتحول الأعراض الى الجواهر . فدل على أن الايمان لعله منفصل عن الأعمال . واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم « ملئت إيمانا وحكمة » فما صب فى صدره كان هو الايمان ، وهو المصبوب حقيقة . وإنما الأعمال ثمراته ، والمقصود منها الاتيان بها والحكمة غير العمل . وسيجيء تحقيقها نعم رأيت صورة الاسلام والايمان فى رواية مرسل عن قتادة : أن الايمان يجيء يوم القيامة ويقول : أنت المؤمن ، وأنا الايمان ، فاغفر لمن كسبنى ، ويجيء الاسلام ويقول : أنت السلام وأنا الاسلام الخ ، ولكنه لا يدرى

أنه صورة الايمان وحده أو المركب من الأعمال ؟ وههنا نظر آخر يفيدناوهو : أن مدار دخول الجنة على الايمان عند الكل ، وكذا الخلود فى النار على الكفر . وإنما الأعمال للدخول أولا والتجنب عن النار . فعلم أن الايمان غير الأعمال ، وانها خارجة عنه . والقول الفصل ما اختاره الشاه ولى الله رحمه الله تعالى : أن للايمان إطلاقين : الأول : الايمان الذى هو مدار الأحكام فى الدنيا ولا ريب أنه عبارة عن الاعتقاد فقط . والثانى : ما هو مدار للاحكام فى الآخرة وهى النجاة السرمدية ، والفوز بالجنان بدون عذاب ولا ريب . أنه عبارة عن مجموع الأعمال والأخلاق ، والله تعالى أعلم بالصواب . وهذا الذى عناه الغزالى رحمه الله تعالى (فى الاحياء) أن الايمان المبحوث عنه فى علم الكلام لا يزيد ولا ينقص . ولذا اتفقوا على تسليم إسلام المصدق ، وان كان فاسقا . وكذا اتفقوا على أنه ليس بمرتد ، ولا كافر . وأما الايمان المبحوث عنه فى الأحاديث فانه يزيد وينقص ألبته . وبالجملة من جعله مركبا جعله كالكلى المشكك ، ومن جعله بسيطا جعله كالمتواطىء ، لا تفاوت فى صدقه على أفراده . فظهر أن النزاع ليس لفظيا ؟ فانه بعيد عن أئمة الدين بل الاختلاف فى تحقيق حقيقة الايمان أنها التصديق فقط أو المجموع على حد نزاعهم فى مسمى الصلاة أنها اسم للمجموع من الاركان إلى الآداب ، أو اسم للاركان فقط ؟ وسيأتى عن قريب .

ذكر الزيادة والنقصان

واعلم أن نفى الزيادة والنقصان وإن اشتهر عن الامام الأعظم لكنى متردد فيه بعد وذلك لأنى لم أجد عليه نقلا صحيحا صريحا ، وأما ما نسب إليه فى (الفقه الأكبر) فالمحدثون على انه ليس من تصنيفه . بل من تصنيف تلميذه أبى مطيع البلخى ، وقد تكلم فيه الذهبى ، وقال : أنه جهمى أقول : ليس كما قال ولكنه ليس بحجة فى باب الحديث ، لكونه غير ناقد . وقد رأيت عدة نسخ (للفقه الأكبر) فوجدتها كلها متغايرة وهكذا «كتاب العالم والمتعلم» «والوسيطين» الصغير والكبير ، كلها منسوبة إلى الامام لكن الصواب أنها ليست للامام . أما الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى فانه وإن نسب الزيادة والنقصان إلى إمامنا رحمه الله تعالى لكن فى طبعه سورة وحدة ، فاذا عطف إلى جانب عطف ولا يبالى وإذا تصدى إلى أحد تصدى ولا يحاشى ، ولا يؤمن تلهه من الافراط والتفريط فالتردد فى نقله لهذا ، وإن كان حافظا متبحرا . ونقل فى شرح (عقيدة الطحاوى) بسند أبى مطيع البلخى عن النبى صلى الله عليه وسلم ما معناه : أن الايمان لا يزيد ولا ينقص . قال ابن كثير : وفى إسناده كلهم مجروحون . ورأيت هذا الحديث فى الميزان فى ترجمة البلخى فأسقطه الذهبى . ثم رأيت فى طبقات الحنفية تحت ترجمة (إبراهيم بن يوسف) تلميذ أبى يوسف ،

وأحمد بن عمران ، أنهما كان يقولان بزيادة الايمان ونقصانه · مع كونهما من كبار الحنفية ، فهذا أيضا كان يريبنى . ولما انعدمت النقول الصحيحة عن الامام رضى الله تعالى عنه كدت أن أنفى عنه تلك النسبة غير أنى رأيت أن أبا عمرو المالكى نسبه فى شرح الموطأ إلى شيخ إمامنا حماد ، وهو من المتقنين المثبتين فى باب النقل ، فلا مناص من تسليم تلك النسبة ، أما المحدثون فكلهم إلى أن الايمان يزيد وينقص وأثبت شيء فى هذا الباب عقيدة الطحاوى فانه كتب فى أوله أنه يكتب فيه عقائد الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأبى يوسف رحمه الله تعالى وأحسن شروحه شرح (القونوى) وهو حنفى المذهب تلميذ (ابن كثير) ويستفاد منه أن الامام رحمه الله تعالى إنما نفى الزيادة والنقصان فى مرتبة محفوظة ، كما سيأتى ولا ينفى مطلقا، وكيف ما كان سلمت القول المذكور .

فنقول : إن الزيادة والنقصان فى الايمان يحتمل أربعة معان : الأول: الزيادة والنقصان فى نفس الايمان. والثانى: الزيادة والنقصان فى الايمان باعتبار التصديق . والثالث : الزيادة والنقصان فى التصديق ، باعتبار انبساطه وانفساحه فى الصدر ، لا باعتبار الحقيقة ، فالانفساح والانشراح غير التصديق . والرابع : الزيادة والنقصان فى الصورة الايمانية التى هى صورته ، وهو بالحقيقة راجع إلى الثالث . أما الزيادة والنقصان فى التلبس بتلك الكلمة ، فمسلم عند إمامنا أيضا وهذا كالزيادة والنقصان فى التلبس بالصلاة عند (أبى داود ص ١١٥ ج ١) فى « باب ماجاء فى نقصان الصلاة » عن عمار بن ياسر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الرجل لينصرف وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ، ثمنها ، سبعها ، سدسها ، خمسها ، ربعها ، ثلثها ، نصفها ، اه فهذا المعنى لا ننكر فى التلبس بالكلمة أيضا . وبعد ذلك أقول إن الزيادة والنقصان فى الايمان باعتبار التصديق ، لم يجر البحث عنهما فى السلف لا نفياً ولا إثباتاً ، فان الكلام فى أجزاء الشيء بعد التحليل ، بحث منطقى . وإنما أوجده المتكلمون من المتأخرين ، وأول من تكلم فيه القاضى أبو بكر الباقلانى ، والكلام فى السلف إنما كان فى زيادة الايمان ونقصانه ، سواء كان من تلقاء الأجزاء أو من جهة السراية . وعلى هذا فالبحث عنه فى صحيح البخارى لغو إلا أنى أتكلم عليه يسيراً على طورهم . فأقول (١) : إن الزيادة والنقصان

(١) قال بعض المحققين : أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين : الأول القوة والضعف لأنه من الكيفيات النفسانية وهى تقبل الزيادة والنقصان كالفرح ، والحزن ، والغضب ، ولو لم يكن كذلك يقتضى أن يكون إيمان النبى صلى الله عليه وسلم وأفراد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا . الثانى التصديق التفصيلى فى أفراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالآخر . كذا فى العينى بحذف ، ص ١٢٨ ج ١

فى الايمان بحسب نفس التصديق مما يمكن عقلا قطعا وإن لم يتكلم فيه السلف . وغاية ماذكروه فى النفى أمران : الأول : أن التصديق ماهية من الماهيات فلو قلنا بالزيادة والنقصان لزم التشكيك فى نفس الماهيات ، وهو باطل . قلت الاستمداد فى مثل هـــذه المسألة بقواعد الحكماء مما لا يزول عنك عاره . فالعجب على الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى كيف استمد به ؟ مع أن المسألة فى نفسها باطلة عند محققيهم أيضا . وقد جوز بحر العلوم التشكيك فى الماهية بنوعيه على أنه يلزم حينئذ أن لا تكون الصلاة أيضاً ناقصة وزائدة بعين تلك الدليل ، لأنها أيضاً ماهية من الماهيات ، مع أن الزيادة والنقصان فيها مما لا ينكره أحد . والثانى : أنهم قالوا لو جوز التشكيك فى التصديق ، لزم اجتماعه مع الشك ، لأنه إذا انتفى جزء منه جاء جزء من الشك بدله ، فلا يبقى منجيا فلا يكون إيماناً . قلت : وهو أخش من الأول ألا ترى إلى سواد الثوب فانه أضعف من سواد الغراب بداهة ، ولا يقول عاقل إنه إذا كان أضعف لزم أن يكون فيه جزء من البياض فكذلك لا يلزم من فوات جزء من التصديق أن يجىء بدله جزء من ضده ، والحق أن السواد عرض عريض وفيه مراتب لا يعدها عاد ، وبنقص واحد منها لا يجىء جزء من البياض بدله ، بل إذا انتفى جميع مراتبه ولم تبق مرتبة منه يجىء البياض قطعا ، وما دام مرتبة من مراتب السواد باقية لا يحكم عليه عاقل أن جزأ من البياض موجود فيه . ونحوه نقول فى تقسيم الجسم بأن تقسيم الجسم ليس إلى مالا نهاية له كما زعمه الفلاسفة ، بل ينتهى على العدم فانهم قالوا : إن الاتصال ذاتى للجسم فاذا فات جميع الاتصالات فاينعدم الجسم لا محالة على قولهم ؛ فان ارتفاع الذاتى يستلزم ارتفاع الذات ومنشأ غلطهم : أن إعدام جميع الاتصالات ليس فى طوق البشر ، لأنه فى الحقيقة إعدام للشىء . والاعدام والايجاد كلاهما فى يد المبدىء والمعيد ، لا إله إلا هو ، فاذا لم يقدروا على إعدام جميع الاتصالات ، فهموا ان تقسيم الجسم لا ينتهى إلى نهاية ، وليس كذلك بل ليس هذا فى قدرتنا . ولو استطعنا إفناء جميع الاتصالات لانتهى التقسيم ، وانعدم الجسم ، إلا أنه بيد الواحد القهار ، لا شريك له هو يحيى ويميت . وكما أن الجسم لا يزال ينقسم ويطلق عليه الجسم مادام يبقى فيه اتصال ما ، ولا يجىء العدم أصلا إلا إذا فات جميع مراتب الاتصال ، كذلك التصديق لا ينتفى إلا بعد انتفاء جميع مراتبه . ولا يلزم بانتفاء جزء منه أن يقوم مقامه جزء من الكفر فان الايمان أيضاً عرض عريض . نعم بفوات مرتبة بعد مرتبة يجىء زمان ينتفى فيه جميع مراتبه ثم يطرأ الكفر عليه ألبتة . ولكنا لا ندرى عدد هذه الأجزاء ، وأنه متى يجىء زمان فوات جميعها ؟ إلا أنه نعلم إجمالا أنه يجىء وقت ماقطعاً ينتفى فيه جميع مراتبه . وحينئذ ينسلخ عنه اسم الايمان وقد نبهتك آنفاً على أن هــذا البحث لم يجر فى السلف بل هو بحث عقلى ، أوجده المتأخرون من

جانبهم عقلا . والسلف إنما اختلفوا في نفس الايمان لا في جزء منه بعد التحليل فمن قال إنه قول وعمل ذهب إلى الزيادة والنقصان أيضاً ، لأنه إذا أدخل العمل في الايمان ، فمن عمل عملا صالحاً فقد تم إيمانه . ومن نقص فيه انتقص إيمانه لا محالة على تحقيقه . ومن لم يدخل الأعمال في الايمان بل جعله عبارة عن التصديق ، لم يلزم عليه ذلك . فأصل النزاع في إدخال الأعمال في مسمى الايمان ، وإخراجها عنه ، وإن الايمان أمر أو أمور . ولذا بوب البخاري فيما بعد « باب أمور الايمان » نعم من يجعل الايمان مركبا يلزمه أن يذكر له أموراً ، ومن يجعله بسيطاً لا تكون له أمور ، عنده . ولذا قيل : أن تلك المسألة ليست مستقلة بل من فروع الأولى أي كون الايمان قولا وعملا .

هكذا كنت أفهم تحقيق الاختلاف ، وإليه ذهب أكثر الشارحين . ثم رأيت (١) زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد ففهمت حقيقة الحال ، وهي انهم قالوا : الايمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، فبان منه . أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطني . دون الايمان المركب . فان عبارتهم هذه تدل على أن الأعمال دخيلة في ازدياد الايمان ونقصانه ، وسبب له ، لأنها داخلة وإن لها سراية وتأثيراً في نماء التصديق والايمان ، لأنها أجزاء . فلم يكن الاخلال بالعمل عندهم كقطع الغصن من الشجرة ، بل كعدم سقيها بالماء فلا بد أن تيبس . وتبين منه أن البخاري احتصر في نقل قولهم اختصاراً مخلا . والحاصل أن الأعمال على الشرح الأول كانت كالأصابع لليد ، بخلاف هذا الشرح ، فانها أسباب وإن الاختلاف على الأول كان بحسب الكمية ، والآن جاء البحث في الكيفية فقولهم : الايمان قول وعمل يحتمل شروحاً ، كما مر وقولهم هذا انحصر في السببية . . وليس له شرح غيره . وحينئذ صارت تلك أيضاً مستقلة . ولم تصر من فروع الأولى . فان الايمان مركبا كان أو بسيطا يصلح محلا لاختلاف الزيادة والنقصان بهذا المعنى ، ثم الزيادة والنقصان بهذا المعنى لا ينكره الامام أيضا فان الانفساخ والانشراح زائد وناقص قطعا ، وهو المبحوث عنه في القرآن . وعليه يحمل ماتلا المصنف من الآيات . وحاصل الخلاف على هذا التقد ير أن الامام الأعظم رحمه الله تعرض إلى أمر لم يتعرض اليه السلف ، فانه تكلم في مرتبة محفوظه : وهي التي تدور عليها أمر النجاة وليس بعدها إلا الكفر . فالتصديق وإن

---

(١) [illegible] الحافظ أبو القاسم هبة الله اللالكائي في « كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة » أن [illegible] . [illegible]ئاعة وينقص بالمعصية . كذا في العيني ص ١٣٦ ج ١ و ص ١٢٧ ج ١ ثم عدد أسماء الذاهبين اليه [illegible] الصحابة ، تبعهم رضي الله عنهم في نحو نصف صفحة . من شاء فليراجع .

كان زائداً ، أو ناقصا ، باعتبار مراتب الكمال ، والانفساح ، والانشراح ، إلا أن الامام الهمام أفرز بالبحث حصة منه وهو التصديق بمعنى انتفاء الشك ، ولا تفاوت بين الانتفاء والانتفاء وإنما التفاوت في الانشراح ، والاستيلاء ، قال الغزالي رحمه الله : إن الايمان قد يطلق على اليقين ، بمعنى انتفاء النقيض ، ولا تفاوت فيه ، فان الانتفاء رأسا لا تقام فيه المراتب . وقد يطلق على استيلاء اليقين على القلب وجعله الجوارح تابعا له وهو الأكثر ، وهذا هو الذى فيه التفاوت ، فوقع الالتباس بين المعنيين ، فقيل ماقيل ، فاما أن نقول : كما قال الغزالي ، أي بتعدد الاطلاق في الايمان أو نقول : ان الامام بحث في جزء من الايمان لأن نظر الفقهاء يتعلق بالخلود ، والنجاة ، أوليا ، كان أو مآليا ، بخلاف أنظار المحدثين فانها تقتصر على النجاة الكاملة الأوليــة . ولا يمكن إلا بالأعمال الصالحة . فالفقيه يبحث عن مراتب التصديق عما هو مدار للنجاة ولو مآ لا ، ومن الكفر عما يوجب الخلود . وهذا كالشهادة فان الفقهاء إنما يبحثون عنها باعتبار أحكامهم فى الدنيا ، والذين تجرى عليهم تلك الأحكام قليلون بخلاف مافى الحديث فان اطلاق الشهادة فيه أعم وأعم . ومثله وقع فى كثير من المواضع . فالقرآن والحديث انما تعرض الى انفساح التصديق . والانفساح أيضاً تصديق فى نظر لأنه تابع له ناشىء عنه ولذا أطلق عليه البخارى الايمان . والامام الهمام لم يتعرض اليه ، بل تعرض الى مرتبة مخصوصة ، كما يدل عليه عبارة الطحاوى فى « عقيدته » وهى أثبت شيء فى هذا الباب . قال : الايمان واحد وأهله فى أصله سواء ، والتفاضل فى الخشية ، والتقى ومخالفة الهوى ، وملازمة التقوى ، الخ فجعل للايمان أصلا وجعل الناس كلهم فيه سواء وهو الذى لو انحط عنه الايمان لجاء الكفر مكانه ، وأبقى التفاضل فى أمور يتعلق بالايمان من الخشيه وغيرها . فالايمان بمعنى التقوى ، والخشية ، يزيد وينقص ، والناس يتفاضلون فيه على نص الطحاوى نعم هناك أصل الايمان ، وهو واحد ، والا تفاوت فيه ومن ههنا علمت : أن هذا الاختلاف ليس من باب النزاع اللفظي على اصطلاح المناطقة ، فانه ليس من دأب المحصلين فضلا عن الأئمة المجتهدين ، بل من باب الاختلاف فى الأنظار ، بمعنى أن هذا مؤد لطرف صحيح . وهذا أيضا لطرف آخر صحيح . وعند كل حصة صحيحة والناجى عند واحد ناج عند آخر . وكذلك الهالك عند واحد هالك عند آخر . وإنما تعرض الامام إلى تلك المرتبة لأن الايمان عند السلف كان عبارة «عن المجموع ، ولم يكن هذا المجموع مداراً للنجاة ، بحيث تنعدم النجاة بانعدام جزء منه ، فوجب أن ينبه على الحصة التى يدور عليها أمر النجاة ، وهــــذا أيضا كان أهم فنبه الامام على أن الايمان المركب ليس مداراً للنجاة المطلقة ، بل هو مدار للنجاة الأولية . أما الذى تنتفى النجاة بانتفائه

مطلقا فهو التصديق ، ولذا لم ينقل أحد فى لفظ الامام : بأن الايمان لا يزيد بالطاعة ، ولا ينقص بالمعصية . وهو النقيض الصريحى لما يقوله السلف ، ويلزم منه انتفاء الزيادة والنقصان ، بمعنى السراية والتأثير أيضا ، ولم يكن مراداً للامام ، فأورد النفى على غير محل الايجاب . والحاصل أنه نقل عن السلف : اثبات الزيادة والنقصان مجملا فأوهم ثبوتهما باعتبار نفس الايمان ، ثم نقل عنهم اثباتهما من تلقاء الأعمال فتحققت السراية وإذا كانت الأعمال اسبابا لم يبق الايمان إلا عبارة عن التصديق ، والزيادة فيه ، على طريق السلف لا تكون إلا فى نمائه ، ونوره ، فانكشف الأمر وثلج به الصدر وأن ما يزيد وينقص عندهم هو انبساط الايمان ، وللأعمال سراية فيه ، وهو تصديق أيضا اطلاقا للشىء على مبدئه . ولو أرادوا جزئية الأعمال لقالوا : الايمان يتحقق بالطاعة وينعدم بعدمها ، فلم يتوجهوا الى الجزئية بل أرادوا به بيان سراية الأعمال وتأثيرها فى الايمان . والامام لما لم يقل : ان الايمان لا يزيد بالطاعة ، ولا ينقص بالمعصية ، علم أنه لم يرد بنفى الزيادة الا الزيادة فى مرتبة محفوظة . ولذا لم ينف الزيادة فى الانبساط بالطاعات ، وانما نفاها عن أصل الايمان الذى يحصل قبل الأعمال . وأبقى الزيادة والنقصان فى الخشية والتقوى كما مر عن الطحاوى رحمه الله تعالى ، فلم يكن مورد النفى عين مورد الايجاب ، فمعنى قوله لا يزيد ولا ينقص : أى أصله ، ومعنى قولهم : يزيد بالطاعة . وينقص بالمعصية ، أى بهائه ونمائه . فأين الخلاف ؟ نعم أدى كل حصة صحيحة وإذا صرح الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى بكون مقولته من بدعة الألفاظ فكأنه لم يجد بدا من تسليم صحة مقولة الامام رحمه الله تعالى . ثم رأيت فى (الكشاف) من الامام الهمام رحمه الله تعالى نفسه فى الجواب عن الآيات التى تدل على الزيادة والنقصان أن الايمان كان يزيد فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم باعتبار المؤمن به ، لأن الشريعة كانت تنزل وتزيد يوما فيوما . أما إذا كملت الشريعة وتم الدين ولم يبق احتمال للنسخ ، والتبديل ، استحالت الزيادة فيها . فلا زيادة ولا نقصان فى الايمان ، بعد زمنه صلى الله عليه وسلم واستفدت منه أن الايمان عند الامام رحمه الله تعالى ارادة على اطاعة النبى صلى الله عليه وسلم بجميع ماجاء به . وتلك الارادة تنسحب على جميع الشريعة ، بحيث لا يشذ عنها شاذ فمعنى قوله : لا يزيد ولا ينقص أن يدخل جميع المؤمن به تحت الالتزام ، لا أنه يلتزم بعضا دون بعض آخر ، فاذا كان الايمان اسما لالتزام الجميع . حيث لا يزاد عليه شىء ولا ينقص منه شىء ، فكيف يزيد الايمان وينقص بهذا المعنى ، فالنفى بالحقيقة راجع الى المؤمن به دون الايمان واذن معنى قولهم . . . . [illegible] الايمان بنفسه . ومعنى قوله : لايزيد ولا ينقص أى باعتبار المؤمن به . [illegible] بين إيمان أبى بكر رضى الله تعالى عنه وبين إيمان أدنى مؤمن [illegible] ايمان أدنى مؤمن يشتمل على جميع الأشياء التى

يشتمل عليها إيمان أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، فكما أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه التزم الاتيان بجميع الشريعة ، كذلك أدنى مؤمن من الأمة أيضاً التزم بجميعها ، فلا فرق فى هذا المعنى . إنما الفرق فى الخشية والتقى ومخالفة الهوى . فلو وزنت إيمانه بهذا المعنى لترجح إيمانه ، على جميع أمته . ونظيره ما روى (الترمذى) عن عبد الله بن عمر وقال: خرج رسول الله ﷺ وفى يديه كتابان ، قال : أتدرون ماهذان الكتابان ؟ قلنا . لا يارسول الله إلا أن تخبرنا فقال : للذى فى يده اليمنى هذا كتاب من رب العالمين فيـــه أسماء أهل الجنة ، وأسماء آبائهم ، وقبائلهم ، ثم أجمل على آخرهم « فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً » الخ فكما أن نفى الزيادة والنقصان راجع فيه إلى من فيهما من أسماء أهل الجنة والنار كذلك ، نفى الزيادة والنقصان عن الايمان راجع باعتبار مافيه من الأحكام وهى المؤمن بها .

بقيت الصورة المثالية فهى زائدة وناقصة قطعاً .

وإذا سمعت أن الاختلاف فيه اختلاف الأنظار فقط ، فلننظر أن أى النظرين انفع ، فنقول : ان الايمان إذا كان إسماً للمجموع لم تتضح له مزية على الأعمال فى التعبير . ويتوهم كون جميع أجزائه متساوية الأقدام . ولما كان الايمان من أسنى المقاصد ، وأبر الأعمال ، شرطاً لسائرها وأساسها ودعامتها ، لا كما يتوهم مما قاله أحمد رحمه الله تعالى : أنه معاقدة ، جعلناه منفرداً عن الأعمال تاماً بنفسه ، ومختتما بذاته . غير منتظر إلى الأعمال فلا يخفف أمره ، ولا تحط رتبته بجعله مركبا مع غيره ، فان الأعلى لا يعد مع الأدنى ، والأصل مع الفرع ، والتابع مع المتبوع . فلا بد أن يظهر حقيقته فى نفسها أيضاً ويرى مكانه ومرتبته . ولا يمكن إلا بجعله منفصلا عن الأعمال . وإذا انفصل أصل الايمان لعظمة أمره عن الأعمال ، فلا يكون إلا بسيطاً . فما قال السلف أيضاً نظر صحيح . وما قاله الامام الهمام أيضا نظر صحيح . إلا أن كلام السلف يبنى على النظر الجلى وعد متعلقات الشىء والفروع مع الأصل . وكلام إمامنا يكشف عن الحقيقة ويعطى كل ذى حظ حظه ، ويضع كل شىء مكانه . ولا خلاف فى الحقيقة كما مر مراراً . ثم بعد التفتيش علم أن هذه الأقوال لم تصدر عنهم فى بيان العقيدة وإنما هو من باب مقتضيات الأحوال لأن السلف أرادوا الرد على المرجئة الآخذين فى الايمان التصديق فقط ، والقائلين بأنه لا يضر مع الايمان معصية . فكأنهم حطوا الأعمال عن مرتبتها ، وعطلوها ؛ وجعلوها كالمطروح فى البين ، وهذا جهل عظيم ، فرد السلف عليهم واهتموا بذكر الأعمال ، حتى أوهم بجزئيتها وانتفاء الايمان بانتفائها فقالوا : إن الايمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى فله تعلق عظيم مع الأعمال حتى ان ازديادها مؤثر فى زيادته ونقصانها فى نقصانه ، فأين هؤلاء مع الايمان ؟ فكأنهم أرادوا بهذا القول أن

لا يتهاون الناس فى أمر الأعمال . ولذا تواتروا بذلك القول ، وتتابعوا عليه ، حتى صار علما لأهل السنة والجماعة عندهم . ومن خالفهم فى هذا القول رموه بالإرجاء وغيره ، لأنهم ابتلوا بهم فمن خالفهم ولو فى التعبير . أدخلوه فى زمرتهم وحزبهم ، وزعموه معيناً ونصيراً لهم ، ثم جاء إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى ورأى فى زمنه فتنة الاعتزال والخروج وكانوا يقولون : إن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار . فأراد الرد على هؤلاء المتوغلين فى أمر الايمان والمعطين الأعمال ما ليس لها بحق فلو قال : فى مقابلتهم أيضا كما قال السلف لكان اعانة لهم فغير عنوانهم ، فقال : إن الايمان لا يزيد ولا ينقص ، فالأعمال ليست كما قلتم بل هى وإن كانت أهم فى أنفسها إلا أن أمر الايمان أيضا ليس بهين فهو أيضا أمر مستقل وليس بتابع بل أصل وعليه يدور أمر النجاة . فلو لم يعمل أحد طول عمره ، وكان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة ، لا كما قلتم إن الرجل لو آمن وصدق أى تصديق ، ثم صدرت عنه كبيرة لا يغفر له . فجعل الأعمال كالمطروح فى العبارة فقط ، دون الحقيقة ليظهر استقلال الايمان وتماميته بدونها ، فأراد أن يكشف عن حقيقة الحال لئلا يختدع أحد من عبارة السلف فيجعل الأعمال داخلة فى الايمان ، مع أنها كانت دخيلة فينفى النجاة بترك الأعمال (١)

تتمة فى بحث الزيادة والنقصان

وليعلم أن القرآن لا يدل بمنطوقه إلا على زيادة الايمان ، أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه باللزوم ، ويقال إن الايمان إذا ثبتت فيه الزيادة أمكن فيه النقصان أيضا وعند (أبى داود) حديث فى كتاب الفرائض عن معاذ رضى الله تعالى عنه مرفوعا أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : الاسلام يزيد ولا ينقص . واستدل منه معاذ رضى الله تعالى عنه فى قصة التوريث ونحوه روى

---

(١) قلت: وآخر مارأيت شيخى رحمه الله تعالى يقرر محصل الاختلاف بعبارة أخرى وهى أوضح قال فى رسالته : (اكفار الملحدين) ماحاصله من قال : قول وعمل يزيد وينقص أى بالطاعة والمعصية . أراد أنه لابد هناك من الفرق بين المؤمن الكامل والعاصى فمن زاد طاعة زاد إيمانا أى يكون مؤمنا كاملا ومن نقص طاعة نقص إيمانا أيضا ولا يكون فى مرتبته أى يكون مؤمنا ناقصا . فهذا الذى أراده السلف ومن قال : ان الايمان لا يزيد ولا ينقص أراد أن الايمان لا يتبعض بل يكون بمجموع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم بحيث لا يشذ عنه شاذ ثم جاء المشغوفون بالخلاف فحملوا عبارة كل فوق ماأرادوا من التشكيك فى نفس الاعتقاد أو الارجاء .

الزبيدى عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه (۱) أن الايمان يزيد ولا ينقص ولعله كلام فى مرتبة محفوظة ، كما هو ملحظ الامام وهى التى لاتقبل الزيادة باعتبار الانبساط ، والانشراح ، فلوكان مجرد الاتباع فى التعبير شيئا فالاتباع بلفظ الحديث أولى كما روى عن الامام رضى الله تعالى عنه .

محل الإيمان

نسب الى الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه ان الايمان محله القلب ، ونسب الى امامنا رحمه الله تعالى أنه فى الدماغ ، كما فى (مجمع البحار) ولا اعتمد به لأنى لم أجد تلك النسبة فى أحد من كتب القدماء مع أن فى كتاب الجنائز من الهداية : أن الامام إنما يقوم حذاء الصدر لأن الايمان فى القلب فدل على كونه محل الايمان عند الحنفية قلت : وذهب الأطباء الى أن العلوم فى الدماغ وصدع القرآن فى غير واحد من الآيات ان الايمان فى القلب وقد تحقق (۲) عندى أن معدن الايمان هو القلب والمظهر هو الدماغ ولقلة الفصل بين الانبعاث من القلب وظهوره فى الدماغ قيل : ان الايمان فى الدماغ . وانما اضطررت الى التأويل المذكور لأن القرآن صدع فى غير واحد من الآيات بكون محله هو القلب واذن لا أصرفها عن ظاهرها .

(فائدة) واعلم أن القلب كأنه إنسان صغير بين جنبى الانسان الكبير عليه مدار صحته ، وسقمه ، وصلاحه ، وفساده ، وقد خلقه الله تعالى منكوساً ووجهه على ماظهر لى : أن الله تعالى

---

(۱) قلت : قال الشيخ ، بدر الدين العينى رحمه الله تعالى : قال بعضهم : إن الايمان لايقبل النقصان لأنه لو نقص لايبقى إيمانا ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى «وإذا تليت عليهم آياتنا زادتهم إيمانا» . وقال الداودى سئل مالك عن نقص الايمان وقال قد ذكر الله تعالى زيادته فى القرآن وتوقف عن نقصه وقال لو نقص لذهب كله اه ص ۱۲٦ ج ۱ سطر ۲۷ .

ثم نقل عن أبى الحسن بعيد هذا وأما توقف مالك رحمه الله تعالى عن القول بنقصان الايمان نخشية أن يتناول عليه موافقة الخوارج ص ۱۲۷ نقله فى ذيل كون الايمان زائدا وناقصاً مما اتفق عليه السلف والخلف . ثم نقل العينى ذيل شرح قول المصنف رحمه الله تعالى « قول وفعل يزيد وينقص » عن سفيان بن عيينة قال : الايمان قول وفعل يزيد وينقص فقال له أخوه إبراهيم : لاتقل ينقص ! فغضب وقال : أسكت ياصبى ، بل ينقص حتى لايبقى منه شىء انتهى ص ۱۳۱ ج ۱

(۲) قلت ووجدت فى تذكرتى شيئا لا أعتمد على كونه مقولة الشيخ رحمه الله تعالى لكنى أذكره لك فان كان حقا فعليك به لأن « كلمة الحكمة ضالة الحكيم فهو أحق بها حيث وجدها » قال : إن الايمان ما دام فى القلب فهو من الأفعال وإذا كان فى الدماغ فهو من العلوم انتهى قلت : وهذا يدل على أن الأفعال الباطنية فى القلب وعلومها فى الدماغ وإنما ترددت فيه لأنى وجدت فى التذكرة الأخرى خلافه فليحرر

خلق الخلق على أنحاء : فمنه ماهو شاخص من التحت إلى الفوق كالشجر . فان أصله فى الأرض وفرعه فى السماء . ومنه ماهو منبسط فى العرض كالحيوانات فانها خلق متوسط وأما الانسان فانه لما هبط من السماء إلى الأرض صار خلقه كله من الفوق إلى التحت ، فان رأسه الذى هو أصله نحو الفوق على خلاف شاكلة الشجرة فان أصلها فى الأرض و تنحدر أعضاؤه كلها إلى التحت كاليدين ، والرجلين ، والاشعار ؛ وحينئذ ناسب أن يكون القلب أيضاً إلى التحت فى خلقه إشعار بكونه علوياً ، على خلاف شاكلة سائر الخلق ، ثم جعله فى اليسار ليكون ملكه فى اليمين .

وأما محل المعرفة فذهب المصنف رحمه الله تعالى : إلى أنها فى القلب . أقول : المعرفة أقرب من العلم وليست بايمان بل هى من مقدماته . وقال المعتزلة : إن المعرفة الحقة اليقينية شرط للايمان كما مر لأنه لا إيمان عندهم إلا بالاستدلال المفيد للقطع ، وعندنا يكفى له الجزم وان حصل بالتقليد ، والاستدلال غير ضرورى . ونقل (النووى) ههنا عن (القاضى عياض) أن الايمان يزيد وينقص لزيادة المعرفة ونقصانها ، فدل على أنها غير الايمان وهذا صحيح جداً وحينئذ تردد النظر فى محلها هو القلب ، أو الدماغ . نعم المعرفة المكتسبة التى تحصل بعد الرياضات وهى الايمان الكامل ، لا شك أن محلها القلب . وعلى هذا لو قال المصنف رحمه الله فى الترجمة الآتية : وإن الايمان فعل القلب لكان أحسن .

واعلم أن الروح : طبعى . وحيوانى . ونفسانى ؛ ومحل الأول الكبد وفعله التغذية ، ومحل الثانى القلب وفائدته الحياة ، ومعدن الثالث الدماغ وفائدته الحس والحركة ، والروح عندى بعد الامعان واحد وإنما تعددت أسماؤه باعتبار الاختلاف فى المواطن . ثم ان الأطباء حرروا عشرة آلاف حكمة فى البدن الانسانى غير أنهم لم يذكروا لكون القلب منكوساً حكمة وقد ذكرتها . والعلم عند الله العليم الخبير .

النسبة بين الاسلام والايمان

وقد جوز « الغزالى » رحمه الله تعالى بينهما النسب الثلاث من الأربع غير العموم من وجه ، باعتبارات مختلفة ويقرب منه ماقال الدوانى : إن الاسلام هو الانقياد الظاهرى ، وهو التلفظ بالشهادتين ، والاقرار بما يترتب عليهما . والاسلام الكامل الصحيح لايكون إلا مع الايمان ، والاسلام الظاهرى قد ينفك عن الايمان قال تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وأما الاسلام الحقيقى المعتبر عند الله فلا ينفك عن الايمان وما وضح لدى : أن الايمان يتدرج من القلب إلى الجوارح على عكس الاسلام ، فهما فى مسافة ذهاباً وايابا ، فان ظهر

الايمان على الجوارح ورسخ الاسلام فى القلب فهما واحد ، وان بقى الايمان فى القلب واقتصر الاسلام على الجوارح فهما متغايران (۱) وأعنى باتحاد المسافة وسراية الاسلام إلى الباطن نسبة الاحسان كما سيجىء فى حديث جبريل : « أن تعبد الله كأنك تراه » فالعبادة التى هى من الجوارح إذا حصلت بحيث يجد العبد ربه بمرأى عينيه فهذه أمارة على اتحاد المسافتين فان تلك الرؤية من صفة القلب فاذا اجتمعت تلك الرؤية مع خشوع الجوارح فقد اتحدت المسافتان وحينئذ صار إيمانه عين اسلامه ، واسلامه عين إيمانه لافرق بينهما ، وإلا فاسلام على جوارحه والايمان فى قلبه لم يسر ذلك إلى باطنه ولم يرق هذا إلى ظاهره والله تعالى أعلم بالصواب . وإذ قد فرغنا من بحث التصديق وأنه علم أو عمل يزيد وينقص ، أولا ، وان محله ماذا ؟ الى غير ذلك من المباحث ، فالآن نذكر معنى الضرورة والتواتر وماذا أراد منها المتكلمون وماذا قصر فيه القاصرون فنقول : —

بحث فى معنى الضرورة وما يتعلق بها

والمراد من الضرورة مايعرف كونها من دين النبى ﷺ بلا دليل ، بأن تواتر عنه واستفاض حتى وصل الى دائرة العوام وعلمه الكواف منهم لا أن كلا منهم يعلمه وان لم يرفع لتعليم الدين رأسا ، فان جهله لعدم رغبته فى تعليم الدين وعلمته العامة فهو ضرورى كالوحدانية ، والنبوة ، وختمها بخاتم الأنبياء ، وانقطاعها بعده ، والبعث والجزاء ، وعذاب القبر ، سمى ضروريا لأن كل واحد يعلم أن هذا الأمر مثلا من الدين . وان كانت متوقفة فى أنفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كل واحد منها وان كان نظريا فى نفسه لكن كونه من دينه صلى الله عليه وسلم معلوم بالضرورة وكذا لا يريدون بالضرورة ان الاتيان بها بالجوارح لابد منه كما يتوهم . فقد يكون استحباب شىء واباحته ضروريا يكفر جاحده ولا يجب الاتيان به كالسواك ، فالضرورة فى الثبوت عن حضرة الرسالة وفى كونه من الدين لامن حيث العمل ولا من حيث الحكم المتضمن لأن الحديث قد يكون متواتراً ويعلم ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم ضرورة ويكون الحكم المتضمن فيه نظريا من حيث العقل كحديث عذاب القبر ثبوته عنه ﷺ مستفيض وفهم كيفية العذاب مشكل وليعلم أن الايمان هو التصديق بكل ماجاء به رسول الله ﷺ وان لم يكن متواتراً والتزام أحكامه والتبرؤ من كل دين سواه . ومن قصره من المتكلمين على الضروريات فلأن موضوع فهم

---

(۱) قلت وفى رواية للشيخين قال الزهرى : فنرى أن الاسلام الكلمة والايمان العمل الصالح كذا فى المشكاة فى الفصل الثالث من باب قسمة الغنائم والغلول فيها لاأريد أنه فصل فى الباب بل هو نظر من الأنظار ووجه من الوجوه . وإنما اعتنيت به لكونه عن عالم جليل القدر الذى طار صيته إلى الآفاق .

هو القطعي لا أن المؤمن به هو القطعي فقط . نعم التكفير عندهم إنما يكون بجحوده فقط وأما الفقهاء فانهم يبحثون عن أخبار الآحاد أيضا بخلاف المتكلمين ولذا تراهم يكفرون بانكار الأمر الظني أيضاً وحينئذ كان الأنسب للفقهاء أن لا يعرفوا الايمان بالحد المذكور لأن قيد الضرورة يناسب موضوع المتكلمين دون الفقهاء . والمناسب لهم أن يقولوا : هو الاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ان قطعاً فقطعاً وإن ظناً فظناً . والسر فيه ان الموجب لكفر الرجل في نفسه هو إنكار قطعي وأما المنبه المفتي في تكفيره فقد يكون حديثا آحاديا فينبه على ان انكار أمر كذا كفر ثم لا يكون ذلك الأمر في الواقع إلا قطعيا ومثاله : ان رجلا عالما عد المتواترات والقطعيات وفهرسها وذهل وغفل عن بعضها فلم يدخله في ذلك الفهرس فجاء واحد آخر ونبه على قطعيات أخر فأدخله بقول ذلك الواحد في هذا الفهرس فقد نبه بقول واحد للقطعي . فهكذا الأمر ههنا لم يكفر الرجل إلا بانكار قطعي في نفسه لكن المفتي قد يأخذ مسألة التكفير من خبر واحد فيجوز بناء التكفير على الظني بلا خطر لأن الظن في طريق العلم بالحكم لا في أمر الموجب لكفر المكفر وهذا كاثبات الفرض والحرام بالقياس نظراً إلى حقيقة الشيء ، لا نظرا إلى طريق ثبوته ، أو كالاجماع المنقول آحاداً نعم تكفير المتكلمين يكون قطعياً ، وتكفير الفقهاء قد يكون ظنيا ، فليس هذا في الحقيقة خلافا في المسألة وإنما هو اختلاف الفن ، والموضوع ، فموضوع الفقهاء فعل المكلف . وكثير من مسائلهم ظني . وموضوع المتكلمين القطع . فلو تكلم متكلم في الفقه يوافقهم في التكفير ، ولو ذهب فقيه إلى فن المتكلمين لا يحكم به إلا بعد إنكار القطعيات .

أقسام التواتر

ثم ان التواتر قد يكون من حيث (الاسناد) وهو معروف كحديث «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» وقد يكون من (حيث الطبقة) كتواتر القرآن فانه تواتر على البسيطة شرقا وغربا ، درسا وتلاوة ، حفظا وقراءة ، وتلقاه الكافة عن الكافة طبقة عن طبقة ، فهذا لا يحتاج إلى إسناد معين ، يكون عن فلان عن فلان . وقد يكون (تواتر عمل وتوارث) بتواتر العمل على شيء من لدن صاحب الشريعة إلى يومنا هذا . كالسواك والرابع (تواتر القدر المشترك) كتواتر المعجزات فان مفرداتها وإن كانت آحادا ، لكن القدر المشترك متواتر قطعاً ، وكسخاء الحاتم ، فان أخباره وإن كانت آحادا إلا ان سخاءه معلوم متواترا وقد يجتمع أقسام منها في شيء واحد . وعلى هذا نقول : أن الصلاة فريضة ، واعتقاد فرضيتها فرض ، وتحصيل علمها فرض ، وجحدها كفر ، وكذا جهلها ، والسواك سنة ، واعتقاد سنيته فرض ، (لأنه ثبت متواتراً بأنحاء التواتر) وتحصيل علمه سنة ،

وجحودها كفر ، وجهله حرمان ، وتركه عتاب أو عقاب .

ثم ان التواتر يزعمه بعض الناس قليلا كما نقله الحافظ فى (شرح نخبة الفكر) : أن بعضهم أنكروا مثاله ، وبعضهم ادعوا العزة فيه ، ولم يأتوا إلا بمثال أو مثالين وهو على ما قلت كثير فى شريعتنا ، بحيث يفوت عنه الحصر ويعجز الانسان أن يفهرسه ، ولكن ربما يذهل الانسان عن التفاته ، فاذا التفت اليه رآه متواترا كالبديهى وهذا مما ينبغى أن ينبه عليه .

أقسام الكفر

هذا آخر ما أردنا تحريره فى هذا المقام ، لتكون على ذكر من أمر الايمان ومواضع الخلاف فيه ثم يأتى عليك أشياء فى أثناء الكلام وسنقررها فى مواضعها إن شاء الله تعالى .

وقد علمت أن الكفر بالمعنى اللغوى ، لا يقابل الايمان . نعم يقابله بالمعنى الشرعى ، قال الواحدى(١) : وهو كفر انكار ، وجحود ، ومعاندة ، ونفاق ، فمن لقيه بشىء من ذلك لم يغفر له ، أما كفر الانكار : فهو أن يكفر بقلبه ، ولسانه ، ولا يعتقد بالحق ، ولا يقر به . وأما كفر الجحود : فهو أن يعرف الحق بقلبه ، ولا يقر بلسانه ، ككفر ابليس وهو قوله تعالى « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » يعنى كفر الجحود . وأما كفر المعاندة : فهو أن يعرف بقلبه ، ويقر بلسانه ، ولا يقبل ولا يتدين به ، ككفر أبى طالب . وأما كفر النفاق فبأن يقر بلسانه ، ويكفر بقلبه .

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس

لما أراد المصنف رحمه الله تعالى أن يعدد أجزاء الايمان ناسب له أن ينبه أولا على أهم أجزائه ،

---

(١) وقد يقال : إن المخالف للدين الحق إن لم يعترف به ولم يذعن له ظاهراً ولا باطنا ، فهو (الكافر) وإن اعترف بلسانه وقلبه على الكفر فهو (المنافق) وإن اعترف به ظاهراً وباطناً لكنه يفسر بعض ما ثبت بالدين ضرورة بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون ، وأجمعت عليه الأمة فهو (الزنديق) كما إذا اعترف : بأن القرآن حق ، وما فيه من ذكر الجنة والنار حق ، لكن المراد بالجنة الابتهاج الذى يحصل بسبب الملكات المحمودة ، والمراد بالنار هى الندامة التى تحصل بسبب الملكات المذمومة ، وليس فى الخارج جنة ولا نار ، فهو الزنديق . أو قال : إن النبى صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة ولكن معنى هذا الكلام أنه لا يجوز أن يسمى بعده أحد بالنبى فذلك هو الزنديق ، وقد اتفق جماهير المتأخرين من الحنفية والشافعية على قتل من يجرى هذا المجرى ، كذا فى المسوى مختصراً ومن ههنا تبين وجه إكفار (زنديق القاديان) الذى ادعى النبوة . ومن شاء التفصيل فليرجع إلى رسالة الشيخ الامام إكفار الملحدين فانه بسط فيها تلك المسألة بما لا مزيد عليه والله تعالى أعلم .

فصدر الباب بقول النبي صلى الله عليه وسلم ، هذا ؛ لاشتماله على لفظ البناء الدال على تركب الايمان صراحة ، واحتوائه على أهم أجزاء الايمان ، ومن ههنا ظهر وجه تخصيص الخمس فى الحديث ، وإلا فالاسلام يطلق على أحكام مشروعة غيرها أيضا ، ثم ادعى أنه « قول » وأراد منه القول الصادق الموافق للباطن ، فاندرج تحته التصديق أيضا و « فعل » وهو غير العمل ، وفى لفظ السلف (عمل) ولا يعلم ماوجه تغيير لفظ السلف مع أن الأظهر هو العمل ، وقد وقع فى بعض نسخ البخارى لفظ العمل مكان الفعل وكأنه استق دعواه بجزئيه من قوله (صلى الله عليه وسلم) « بنى الاسلام على خمس » لأنه (صلى الله عليه وسلم) فصل فى الخمس القول والعمل . فثبت : أن الاسلام والايمان عنده واحد « يزيد وينقص » وقد علمت أن لفظ السلف يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، واختصره البخارى اختصاراً مخلا ، فان الصلة فيه دالة على السراية ولا يظهر منها معنى الجزئية فيكون الاستشهاد من كلامهم فى غير موضعه ، إلا أن يقال : إن المصنف رحمه الله تعالى أخذ الباء فى قولهم للتصوير وحينئذ معنى قولهم يزيد بالطاعة أن الايمان يزيد ، وصورته أن يطيع ربه ، وهذا المعنى وإن كان لايوجد عند النحاة إلا أنه مستعمل فيما بين المصنفين . أما الجواب الجلى عن الآيات المتلوة : فبأن التمسك منها فى غير محله ، لكونها فى شأن الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، وإيمان جميعهم كان كاملا ، فلا معنى للزيادة والنقصان فى نفس الايمان فى حقهم ، فان أراد الزيادة والنقصان باعتبار النور ، والانفساح . فلا ننكره أيضا . وقد مر أن نور الايمان أيضا إيمان عنده ، فصح تمسكه بقوله « ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » وليراجع له الكشاف فانه جعل الظرف لغواً ومستقراً ، والمعنى على الأول : أنهم كانوا على إيمان ثم زاد عليه إيمان ولحق بإيمانهم السابق . وعلى الثانى : أنهم زادوا إيمانا مع كونهم متلبسين بالايمان من قبل . ولما دلت الآية على زيادة الايمان أجاب من قبل الحنفية . وحاصل ماأجابه عن مثل تلك الآيات أن الزيادة فيها راجعة إلى المؤمن به (١) فان القرآن كان ينزل فى زمنه صلى الله عليه وسلم نجما نجما والأحكام تنزل تدريجا فاذا نزل حكم

---

(١) فان قلت : يلزم من هذا تفضيل من آمن بعد تقرير الشرائع على من مات فى زمن الرسول عليه السلام من المهاجرين والأنصار ، لأن إيمان أولئك أزيد من إيمان هؤلاء ، قلت لانسلم أن هذه الزيادة سبب التفضيل فى الآخرة . وسند المنع : أن كل أحد من هذين الفريقين مؤمن بجميع ما يجب الايمان به بحسب زمانه وهما متساويان فى ذلك ، وأيضا إنما يلزم تفضيلهم على الصحابة بسبب زيادة عدد إيمانهم ، (أى المؤمن به) لو لم يكن لايمانهم ترجيح باعتبار آخر ، وهو قوة اليقين وهو ممنوع . ولا ينقص الايمان بحسب العدد قبل تقرر الشرائع ، ولا يلزم ترك الايمان بنقص مايجب الايمان به ، ويزيد وينقص بحسب العدد بعد تقرر الشرائع بتكرار التصديق ، والتلفظ بكلمتى الشهادة . مرة بعد أخرى الخ كذا فى العينى بحذف . ص ١٢٨ ج ١ .

وآمن به زاد إيمانه ، وهذه الزيادة كانت فى الحقيقة فى المؤمن به فعبر عنها بزيادة نفس الايمان . وهذا الجواب نسبه إلى الامام الأعظم رحمه الله تعالى قلت : وهذا إن صح عن الامام رحمه الله تعالى فليس فيه أنه أراد به توجيه تلك الآيات ، بل المراد بيان معناها عنده كما هو مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه (العينى) و (الفتح) فى تفسيرها قلت : ويتضح معناها كل الاتضاح مما فصلها به ابن تيمية رحمه الله تعالى فقال ماحاصله : ان الناس فى عهده صلى الله عليه وسلم كانوا على نحوين . الأول من إذا عرض عليه الاسلام إجمالا آمن به ثم إذا أتت عليه المصائب ، والأعمال الشاقة ، جعل يتأخر ويضيق صدره ، ولا ينطلق لسانه نحو قول بعضهم « لا تنفروا فى الحر » الخ وبعضهم « لو نعلم قتالا لاتبعناكم » والآخر : من كان إذا آمن مرة ثبت عليه ولم تزده الدوائر والخطوب إلاشدة وثباتا واستقامة وإيماناً وتسليما ، فهذا الذى زاد إيماناً مع إيمانه وسبقت له السوابق ، فبضم هذا التقرير يتضح الجواب الأول ، وحاصله حينئذ : أنهم عند نزول الأحكام تدريجاً كانوا يثبتون على الايمان لاتعتريهم شبهة ولا يزلزل إيمانهم من حمل المشاق بل لاتزال قلوبهم منشرحة بخلاف الطائفة التى آمنت وجه النهار فاذا نزل حكم وشق عليها كفرت فى آخره ، فالبقاء على الايمان مع تحمل الشدائد فى سبيل الله هو مصداق الزيادة ، والتأخر عنه هو المسمى بالنقصان .

« وزدناهم هدى » ولما كان الهدى ، والاسلام ، والايمان ، والدين ، والتقوى ، كلها شيئا واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى صح تمسكه من زيادة الهدى على زيادة الايمان ، ومراده أن هذه كلها متحدة مصداقا ، لا مفهوما كالمعنى والمفهوم والمدلول فانها متحدة مصداقا ، لا أن كلها ألفاظ مترادفة فانه باطل ، لأن اتحاد المفهوم نادر جداً وهو أضيق من اتحاد الذات واتحاد الوجود كليهما . كما ترى فى الانسان وحده التام فانهما متحدان ذاتاً ومتغايران مفهوماً ، أما اتحاد الوجود فهو أوسع من اتحاد الذات ، والمفهوم كليهما فانه يمكن مع تغاير الذاتين ، والمفهومين ، كما قال (ابن سينا) فى الجنس ، والفصل ، فانهما متغايران ذاتاً ، مع الاتحاد وجوداً ، واعتراض (الملاحسن) ساقط فليراجعه عن موضعه ، وماقاله (الأشعرى) إن الوجود عين الماهية لم يرد به المفهوم ، بل الوجود الحقيقى . « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » يعنى كانوا من قبل أيضا على هدى ، ثم زاد الله عليه هدى من عنده ، كما مر فى قوله « إيماناً مع إيمانهم » أى كانوا من قبل أيضا على الايمان ثم زيدوا إيماناً ، وفيه (احتراس) لئلا يظن أحد انهم إذا زيدوا هدى وإيمانا فلعلهم لم يكونوا على هدى وإيمان من قبل فأزيح ذلك : بأنهم زيدوا هدى وإيمانا على إيمان فكانوا على هدى ، وإيمان ، من قبل أيضا .ثم اعلم أن الاهتداء فعلهم ، والهدى كالثمرة له ، والغرض منه أنهم فعلوا شيئا واكتسبوه

بالجد والاجتهاد ، ثم زادهم الله شيئا من جنس فعلهم ، من عنده منة بهم وكرامة عليهم ، قال الشيخ ناصر الدين بن المنير : وكذا يكون فى الكفر أيضا فبعض الكفر يكون من فعله ، وكسبه ثم يزاد عليه كفر نقمة عليه وسخطة عنه ، ليزداد كفرا ويمكن أن يكون هو المراد من قوله تعالى : (فزادهم الله مرضاً) ، أى كان مرض فى قلوبهم من كسبهم من قبل ، فزيدوا مرضا على مرضهم (١) .

« فاخشوهم فزادهم إيمانا » ويعلم منه أن الايمان يطلق على ثبات قدم أيضا « إيمانا وتسليما » « الايمان » هو تبجيل الذات «والتسليم» هو التصديق بالقول يعنى إيمان (ذات كامانتا) أور تسليم (بات كامانتا) وتفصيله : أن متعلق الايمان إن كان العقائد ، فهو عبارة عن التصديق . وإن كان متعلقه الذات ، فهو عبارة عن تبجيلها أى اتباعها فيما يؤمر وينهى .

« والحب فى الله والبغض فى الله من الايمان » ولعل الحب والبغض من الأحوال لأنهما فى الأكثر غير اختياريين ، ثم استدل المصنف من لفظ (من) فانه للتبعيض فدل على الجزئية . ونحن نقول إنها للابتداء والاتصال كما فى قوله (صلى الله عليه وسلم) « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » فلا يدل على الجزئية ، فالمعنى : أن الحب فى الله إنما يبتدىء من الايمان ، ويتصل به كما أن الشجرة تنبت من بذرها . وللبخارى رحمه الله تعالى أن يقول : أن ما نبت من الايمان أيضا إيمان ، وعلى هذا المنوال كلامه ، وكلامنا فى الاستدلال ، والجواب ، هو يجعل من تبعيضية ونحن اتصالية ، وابتدائية ، وكذا هو يجعل ثمرات الايمان ، ونوره ، إيمانا ، ونحن نجعله زائدا عليه ، فلا نعيده فى كل موضع روماً للاختصار .

(وكتب عمر بن عبد العزيز) وهو وإن جعله مركبا لكن لفظ الاستكمال إنما يستعمل فى الأوصاف ، بخلاف التمام ، فانه باعتبار الأجزاء وحينئذ فلا حجة فيه . ثم قد مرمنا مراراً أن للايمان إطلاقين : الأول على الايمان الكامل المركب من الأعمال ، والأحوال ، والثانى على المرتبة المحفوظة ، وهو غير مركب ، فالجزئية فى كلماتهم راجعة إلى المعنى الأول « ولكن ليطمئن

---

(١) قلت وهو كما فى قوله تعالى: «فاعقبهم نفاقاً فى قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون » فكان فى قلوبهم نفاق من قبل من كسبهم إلا أن نفاقهم لما كان مع الله سبحانه الذى لا يخفى عليه خافية زيد على نفاقهم نفاق آخر عقاباً لهم ومنه ينحل كثير من الآيات ويستغنى عما ذكروه من التوجيهات وكتب القوم عنها مشحونة فراجعها .

ومن ههنا سنح لى أن الحديث فى آيات المنافق إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا اؤتمن خان مأخوذ منه والله أعلم .

قلبى » وهـذه الآية أولى أن تـكون حجة لنا ، من أن تـكون علينا ، لأن لا شك فى كمال إيمانه وبلوغه إلى أقصى مراتبه ، فلا يمكن أن يكون طالبا لزيادة فى الايمان ولذا قال (أو لم تؤمن ؟ قال : بلى)فالايمان كان حاصلا ، وإنما طلب زيادة فى المعنى الزائد ، ويحتاج البخارى فى الاستدلال به الى مقدمة زائدة لا يتم الاستدلال الابها : وهى أن الاطمئنان أيضا من مراتب الايمان ، وقدمر بعض الكلام على الآية « نؤمن ساعة » وظاهر أنه ليس المراد منه الايمان ساعة فقط بل ما فى (الحصن الحصين) «جددوا أيمانكم بقول لا إله إلا الله » أى تجديده واحضاره والتفكر فيه . ولا يخفى أن نضرة الايمان ونضارته وزهرته ورواءه أمر وراء الايمان .

لـكن عنـــد المصنف رحمه الله تعالى كلها من واد واحـد « اليقين الايمان كله » اليقين أيضا يطلق على معنيين : الأول اعتقاد جازم مطابق للواقع . والثانى استيلاؤه على الجوارح ، بحيث تخضع له الأعضاء وهو المعروف بين الصوفية رحمهم الله تعالى وهو عـــين الايمان « والـكل » لتأكيد الشيء ذى الأجزاء ، فصح الاستدلال ، قاله (الـكرمانى) وهذا الشرح أقدم من (فتح البارى)إلا أن مصنفه ليس بمحدث فيأتى فيه بحل اللغة فقط ، ويكثر الأغلاط ، فى فن الحديث كما فعله على القارىء فى (شرح الموطأ) وكان شرحه موجودا عند ابنه فلما لم يقدر على تصحيحه أتى به عند الحافظ رحمه الله فصححه إلا أن تلك النسخة المصححة لا توجد اليوم .

« وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما » والتقوى عنـده عين الايمان ، وهو اسم لوقاية النفس عن الشرك ، والأعمال السيئة ، والمواظبة على الأعمال الصالحة ، وبهذا التقرير صح الاستدلال «ماوصى به الخ» يريد أن الدين من لدن نوح عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا مع الاختلاف فى الجزئيات فـكذلك الايمان مع كونه ذى أجزاء أمر واحـد ، ومعلوم أن الدين ، والايمان ، عند المصنف رحمه الله تعالى شيء واحد . وللمانع فيه مجال وسيـع (وقال ابن عباس رضى الله عنهما) قال أهل اللغة : المنهاج الطريق الواسـع ، بخلاف الشرعة ، فانها اسم للطرق التى تنشعب من السبيل ، ولما اتحد المنهاج وتعددت الشرعة ، حصل غرض البخارى . وجوابه أن الـكلام فى الايمان لا فى لفظ الشرعة ، وإن كان الـكل عندك متقاربا . فالسنة تفسير للشرعة واللف والنشر مشوش (لولا دعاؤكم) وفيه إطلاق الايمان على الدعاء ، وهو من الأعمال لأن طريقه المعروف رفع الأيدى . فهو عمل اليد ، واللسان ، فصح استدلال المصنف رحمه الله تعالى ، قلت . وعندى أن الآية لا تعلق لها بموضع النزاع ، فانها فى حق الـكفرة الفجرة ، كما يدل عليـه قوله ، (فقد كذبتم) والدعاء لا ينحصر فى اللغة فيما شـاع الآن فى عرفنا وهو ما يـكون برفع الأيدى ، بل هو كما فى قوله « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن الخ » وكما فى قوله « دعووا الله مخلصين له

الدين » والمعنى : أن ربكم يكترث بكم ويبالى بكم ، لأنكم تدعونه ولولا ذلك لما عبأ بكم ، على نحو قوله : « وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون » وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم لاتقوم الساعة حتى لا يبق فى الأرض أحد يقول الله الله فبقاء الدنيا ببركة اسم الله الأعظم . وإن ذهبنا إلى تفسير ابن عباس رضى الله تعالى عنه فنقول: ان مراده التنبيه على مايعبأ به عند الله هو الايمان فان رفع الأيدي فقط ليس أمراً يعتد به ، وإنما هو الايمان الذى يرحم الله علينا لأجله ، ولما اتفقوا على أن دعاء الكفار ، يستجاب فى الدنيا ، كما (فى قاضيخان) فلا بأس أن يكون فى استغفارهم أيضا نفع ولوفى الجملة ، (وفىمسلم) عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ابن جدعان (رجل مات فى الجاهلية) هل ينفعه تصدقه ؟ قال لا : فانه ما قال رب اغفر لى وارحمنى قط ، واستفدت منه : أن استغفار الكفار أيضا ينفع شيئاً ولو لم يكن منجيا من النار . وسيجيء الكلام فيه فى أبواب الايمان أزيد من هذا . وعلى هذا خرجت الآية عن ما نحن فيه ، فان الكلام فى الايمان والمؤمنين ، والآية فى الكفار ، إلا أن تمسك المصنف رحمه الله تعالى تام فانه من قول ابن عباس رضى الله تعالىعنه دعاؤكم إيمانكم وهو صحيح على كل حال .

حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنه

وفى مصنف ابن أبى شيبة : الاسلام علانية ، والايمان ههنا وضرب يده على الصدر ، رجاله كلهم ثقات إلا رجل وهو على بن . . . . وقد وثقوه أيضا وفى هذا إيماء إلى أن الايمان ينبعث من الباطن إلى الجوارح ، والاسلام يسرى من الجوارح إلى القلب ، ثم فى فتاوى الحنابلة : أنه إذا لم يصل رجل يمهله القاضى ثلاثة أيام ، ويفهمه ، ثم يقتله كفراً ، وقال الشافعى : يقتله حداً وقال الامام الهمام : بل يضرب ضرباً شديداً حتى يسيل منه الدم . قلت والحنفية قد وسعوا للقاضى أن يقتل من شاء من المبتدعة ، فينبغى أن يدخل تحته تارك الصلاة أيضا كما هو فى تذكرة الهاشم بن عبد الغفور السندى عن بعض كتب الحنفية ثم عن أحمد رحمهالله تعالى رواية الكفر فى ترك كل من الخمس أيضاً وسيأتى فيه الكلام مفصلا .

باب أمور الايمان

هذا الباب كالأصل الكلى تحته جزئيات ، ولما كان الايمان عبارة عن المجموع عنده نزل إلى تعديد أموره ، وأجزائه ، ليدل على أنه شيء ذو أجزاء ، وإن كان يحكم بالفسق بفوات بعض

الأجزاء، وبالكفر بفوات بعض آخر ، وهذا نظير اختلافهم فى الصلاة فى أصول الفقه ، فقال الشافعية : ان الصلاة اسم للحقيقة المعهودة من التحريمة إلى التسليم وتدخل فيها المستحبات ، والسنن والاركان ، ثم ينتفى اسم الصلاة بانتفاء بعض الأجزاء ، وتبقى مع انتفاء بعضها ، وقال ابن الهمام فى التحرير : انها اسم للأركان فقط ، والبقية مكملات لها ، وعلى هذا لو فات جزء منها ولا يكون إلا ركناً على هذا التقدير يحكم عليها بالبطلان بتاً ، أقول : والحق أن النزاع إن كان فى أنه هل يمكن أن تكون حقيقة مركبة من أشياء ينتفى بعض أجزائها ، ويبقى اسم الكل عليها أولا ؟ فالصواب إلى الشافعية فانا نجد أشياء كثيرة ينتفى بعض أجزائها ومع هذا لا يرتفع اسم الكل عنها . وإن كان النزاع فى أن المكملات للشىء تكون أجزاء لها دائما فالصواب إلى الحنفية ، إلا أن نظر الشافعية فى الصلاة أصوب وما ذهب إليه الشيخ ابن الهمام نظر معقولى لأنه يبنى على تجريد النظر عن بعض أجزائه ، وأهل العرف لا يفرقون بين جزء وجزء بل يجعلون الشىء عبارة عن مجموع أجزائه ، وإن كان بعضها أدخل فى تقوم الكل من بعض آخر ، وتظهر ثمرته عندهم عند الفوات ،فيرون الشىء معدوما بفوات بعضها ، دون بعض ، مع أنه لا فرق عندهم فى كونه جزء الشىء . والسر فيه : أن الشىء عندهم عبارة عما هو فى الواقع وليست فى الواقع إلا الماهية مع عوارضها والمجموع هو الذى يعبر عنه بالشىء عندهم أما حقيقته المعقولية ، فهى مأخوذة ومنتزعة عنه ، تحتاج إلى تجريدها عن عوارضها فليست هى إلا نحو اعتبار وهذا الاعتبار وإن كان واقعيا يبتنى عليه بعض الأحكام ، إلا أنه بمعزل عن انظار أهل العرف . أما فى الايمان فالأقرب فيه نظر الحنفية لأن الأعمال بعطفها على الايمان جعلت مكملات له ، فلا يكون الايمان مجموعا مركبا لجعلها أجزاء خلاف الظاهر ، فالأظهر فيه مااختاره الحنفية . نعم يوجد إطلاق الايمان على الأعمال فى الأحاديث ، بما لا يحصى وهو على نظر الشافعية ، فاما أن يقال : إن الأصل هو التصديق والباقى تابع له ، وهذا أوفق بالحنفية ، أو يلتزم اختلاف الاطلاق ، فتارة أطلق على الجزء وأخرى على الكل ، وهذا أوفق بالشافعية .

« قوله تعالى ليس البر » وإنما انتخبها من بين الآيات إما لكونها أبسط فى مراده ، أو لأن النبى صلى الله عليه وسلم تلاها فى جواب رجل سأله عن الايمان كما فى (الفتح) : أن أبا ذر رحمه الله سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا عليه ليس البر الخ ورجاله ثقات قلت : وعندى قوله تعالى « قد أفلح المؤمنون » الخ أقرب إلى مقصوده من قوله تعالى ليس البر الخ لأن فى الآية الأولى تعديد للأوصاف فقط ، وليست جارية على الايمان وفى الآية الثانية الأوصاف كلها جارية على الايمان ، لأن المعطوفات كلها إما صفات مادحة للمؤمنين ، أو كاشفة لهم ، وعلى كلا

التقديرين كونها من أموره أظهر ، بقي تفسير قوله « ليس البر » الخ ونكتة التعبير بنفي البر عما هو من أبر البر . كالتولي إلى القبلة فسأذكره في الصيام . وهو مهم جداً وقوله صلى الله عليه وسلم « ليس من البر الصيام في السفر » مع كونه من أعظم الطاعات من هذا الباب أيضا فانتظره قوله (قبل المشرق والمغرب) يعني أن أمر التولي إلى جهة ليس لكون الله سبحانه وتعالى في تلك الجهة ليتقيد بها دائما فلا طاعة في الاصرار عليها بل البر والطاعة في الانصراف إلى الجهة المأمور بها أي جهة كانت قوله « الايمان بضع وستون شعبة » الخ لما فرغ المصنف رحمه الله تعالى عن مباني الايمان شرع في فروعه وشعبه ، وذكر حديث الشعب أقول : إن مفهوم العدد غير معتبر في الأحكام فلا تتعرض إلى اختلاف العدد في الروايات . وقد تعرض الشارحون إلى تعديد تلك الشعب والأحب إلى أن يتتبع القرآن وتستوفى ذلك العدد منه ، بأن يجعل كل ماذكر فيه مع الايمان شعبة من شعبه ، فان وفى به ذلك فهو المراد وإلا فليفعل مثله من الحديث (١) . والحاصل : أن الايمان مركب من أمور أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة منه وإنما نبه على كون الحياء شعبة من الايمان لكونه أمراً خلقياً ربما يذهل الذهن عن كونه من الايمان ، فدل على أن الأخلاق الحسنة أيضا منه ، وقد مر مني : أن ظاهر هذا التعبير يؤيد نظر الشافعية لأن الشعب تكون أجزاء الشجرة ونحوه قوله تعالى « كلمة طيبة كشجرة طيبة الخ » فشبه الكلمة بالشجرة والكلمة هي الايمان ، وثمارها هي الأعمال ، قد تكون وقد لا تكون مع بقاء الشجرة ، كذلك الأعمال تكون قد وقد مع بقاء أصل الايمان ، ولكنه بالعطف جعلها مغايرة له ، فالنسبة إما كنسبة الأغصان إلى الشجرة أو الأثر الى المؤثر والنظر دائر فيه بعد . ولنا أن نقول : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها ، وهي كونها نابتة منه ، وناشئة عنه وحينئذ لا تكون تلك الشعب أجزاء ينتفي الكل بانتفائها ، بل فروعا يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها ، وقد علمت : أن الاختلاف في كونها فروعا ، أو أجزاء ، لا يرجع إلى إكفار معدمي الأعمال أو عدمه بل هو اختلاف تعبير بحسب الأنظار فاعلمه . وتفصيله أن أجزاء الشيء لا يجب أن يكون كلها متساوية الاقدام ، الا ترى أن الانسان يتركب من أجزاء ليست كلها على حد واحد ولكن بعضها رئيسة وبعضها مرؤسة كالقلب والدماغ فانهما جزءان له ، وكذلك الأيدي والأرجل أجزاء له أيضا ولكن أين هذا من ذلك ؟ فجزئية الأول بحيث نيط بها صلاحه وفلاحه وليس كذلك الثاني ، وهذه هي الحال في الشجرة ، فان فيها جذعا وأغصانا وشماريخ وأوراقاً وليست كلها متساوية الأقدام ، نعم هناك

(١) قلت . وقد فعل الحافظ (رحمه الله تعالى) نحوه في تعديد أسماء الله تعالى وذكر فاذا اعتبرت ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصاً في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور فراجعه ص١٧٣ ج١١

أجزاء أخرى تكون على حد سواء ، كاللبنات للجدار فان كان مرادهم باثبات الجزئية نحو تلك فلا نسلمها ولانراها ثابتة من الأحاديث وإن أرادوا بها الجزئية كما فى الطائفة الأولى فانا نقول بها . أما الحديث فلم يعبر إلا بكونها شعبا وفيه تردد بعد من حيث كونها فرعاً ، وبحسب كونها جزءاً ولكل وجهة هو موليها « قوله الحياء » وهو عندى لاينقسم إلى نوعين ، شرعى وعرفى كما قالوا بل هو أمر واحد فمن غلب عليه ذكر الله استحى منه أن يهتك محارمه ، ومن غلبت عليه الدنيا استحى منها ، فالفرق باعتبار المتعلق ، واعلم : أن بعض الأخلاق الحسنة التى هى مباد للايمان مقدمة على الايمان يجىء عليها لون الايمان كالأمانة ولذا قال : «لا ايمان لمن لا أمانة له » فالأمانة متقدمة على الايمان وينبغى أن يقدم عليه الحياء أيضاً ، الا أنه لما عدت توابع الايمان مع الايمان جعل شعبة منه فى الحديث ، وكالجزء فى التعبير فقط ، ولعل الأمر كما قلنا والله تعالى أعلم . وعلى هذا فالأحوال عند السلف تكون ثلاثة : الاسلام الخالص ، والكفر الخالص ، والثالث . ما يشتمل على صفات الايمان والكفر ، فان الايمان عندهم مركب ، فيمكن أن يوجد فى المؤمن خصائل الكفر ، وفى الكافر خصائل الاسلام ، ولا يمكن هذا على طورنا فان الايمان عندنا بسيط فينحصر الأمر فى الحالين فقط . فريق فى الجنة وفريق فى السعير .

باب المسلم ... الخ

والجملة تشتمل على تعريف الطرفين ، وهو مفيد للقصر وهو من الطرفين عندى . أى قد يكون لقصر المسند اليه على المسند ، وقد يكون بالعكس ، وقد تصلح جملة لكل منهما ، لكن لاعلى سبيل الاجتماع ، كما اختاره الزمخشرى فى (الفائق) وما قاله التفتازانى رحمه الله تعالى : إن القصر من طرف فقط والمبتدأ هو المقصور فهو غلط عندى . ثم ان هذا الحكم قد أخذته الشريعة من الاشتقاق ، فالمسلم من سلم الناس من إيذائه ، وذلك لأنه وجد فيه مأخذ الاشتقاق ، وأما من آذى الناس ولم يسلم منه الناس ، فلم يوجد فيه مأخذ اشتقاق الاسلام ، فكأنه ليس بمسلم ، وهذا على نحو ما تقول : إن العالم من اتصف بالعلم . والضارب من اتصف بالضرب . فكذلك المسلم من اتصف بوصف السلامة . وعلم منه أن الاسلام كما هو معاملة مع الله سبحانه ، كذلك معاملة مع الناس أيضاً واعلم : أن الاسلام حقيقته مايعبر عنه بأن تقول : « اطمئن أنت منى وأنا مطمئن منك » لأنه كان من عاداتهم قبل الاسلام : سفك الدماء ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال ،

فلما نزلت الشريعة أرادت أن تعين لفظا بأزاء ذلك المفهوم : ليدل (١) عند أول قرع السمع على الأمن ، وهو لفظ الاسلام ، ليصير الناس فى الأمن ، بعد الخوف ، والاطمئنان ، بعد الفزع ، ولذا قال : « المسلم من سلم » الخ « والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم » فكأنه أحاله على اللغة « والمهاجر » الخ هذا أيضـــاً نوع هجرة وفيه قصر ، والقصر باعتبار تنزيل الناقص منزلة المعدوم ، ولا أقول بتقدير الكمال . وقد مر تقريره مرة فراجعه « قال أبو عبد الله » وإنما أتى به لأجل التصريح بالسماع كما هو مذهبه . والشعبي اسمـــه عامر شيخ الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى .

باب أى الاسلام الخ ؟

لما فرغ عن اجزاء الاسلام ، أراد أن يذكر مراتب الاسلام ، وههنا إشكال وهو أنه كيف يستقيم اختلاف الأجوبة مع اتحاد السؤال ؟ فانه قد أجاب ههنا بأن الأفضل « من سلم المسلمون » الخ وفى حديث آخر أجاب بغيره ، والجواب المشهور أن الاختلاف فى الأجوبة باعتبار اختلاف حال السائلين . قلت : وفيه أن هذا الجواب لايجرى إلا فيما صدر عنه القول المذكور فى جواب سائل . أما إن كان قاله بداية بدون سبق سؤال فينبغى أن يذكر ماهو الأفضل فى الواقع لاغير ، ولا يتحمل فيه هذا الاختـلاف . والجواب الثانى : أن الاختلاف باعتبار اختلاف لفظ السـؤال دون حال السائل ، ففى بعضه أى الاسلام أفضل ؟ وفى بعضه أى الاسلام خير ، والأفضل يكون بحسب الفضائل ، وهى المزايا اللازمة كالعلم ، والحياة ، والخير باعتبار الفواضل ، وهى المزايا المتعدية فالتشتت فى الجواب ، باعتبار التشتت فى السؤال ، ولذا أجاب فى الأول بالاسلام ، وفى الثانى باطعام الطعام ، قلت . هذا الجواب يحتاج إلى تتبع بالغ ، وإلى تعيين اللفظ بعينه من صاحب الشريعة ، والسائل كليهما وهو أمر عسير لفشو الرواية بالمعنى ، فما الدليل على أن هذا من لفظه ، وليس من الراوى ، والجواب الثالث للطحاوى فى (مشكله) وحاصله أن يجمع جميع أجوبته (ﷺ) ثم يجعل الأفضل نوعا كليا يندرج تحته جميع الأشياء التى حكم عليها بكونها أفضل . وحينئذ لايكون الأفضل شخصا لينحصر فى فرد . ولا يمكن أفضلية الآخر معه ، بل جملة

---

(١) قال على القارى ، (رحمه الله تعالى) فى الجنائز : إن إحدى فوائد السلام أن يسمع المسلم المسلم عليه ابتداء لفظ السلام ليحصل الأمن من قبل قلبه الخ .

ماوضعه صلى الله عليه وسلم فى المرتبة الأولى يجعل كالنوع ، ويدرج تحته ما ورد فى المرتبة الأولى وهكذا ما وضعه النبي صلى الله عليه وسلم فى المرتبة الثانية . يجعل أيضا كالنوع ويدرج تحته جملة الأمور التى عدت فى المرتبة الثانية . وهكذا أقول : وهذا إنما يصلح جوابا إذا كان الاختلاف فى جواب الأفضلية بذكر أمر مرة وأمر آخر مكانه مرة أخرى كما فى الحديث المار ، فإنه أجاب مرة بكون الأفضل من سلم الخ ومرة بكونه « إطعام الطعام » ولا يجرى فيما إذا جعل أمراً فى المرتبة الأولى فى حديث ، وجعل ذلك بعينه فى المرتبة الثانية فى حديث آخر ، فان كون الشىء فى المرتبة الأولى ، والمرتبة الثانية معا غير ممكن ، فلا يمكن أن تكون الصلاة مثلا أفضل من الجهاد ، ومفضولة منه أيضا ، فان أجيب بتعدد الجهات فهذا غير جواب الطحاوى رحمه الله تعالى ، إلا أن يتتبع الطرق فان تحقق بعده أن التقديم والتأخير إنما جاء من قبل الراوى فوضع ما كان فى المرتبة الأولى فى المرتبة الثانية ، أو بالعكس ، نفذ جوابه . وإن تحقق أنه كذلك من جهة صاحب الشريعة ، وليس من جانب الراوى ، بقى الاشكال ولا يدفعه جواب الطحاوى رحمه الله تعالى .

« تطعم الطعام » عبر بالمضارع إفادة للاستمرار التجددى .

« وتقرىء السلام(۱) » واستثنى منه فقهاؤنا مواضع عديدة لا يقرأ فيها السلام وليراجع له (الدر المختار) من « باب الحظر والإباحة » واعلم أن صيغة « السلام عليكم » ينبغى أن يفيد القصر لاشتماله على التعريف قلت : لا قصر فيه . فإن شئت تفصيل المقام : فاعلم أن ما اشتهر عندهم أن الجملة الإسمية إذا اشتملت على المعرف باللام وحرف يعين على القصر فى الجانب الآخر ، يفيد القصر ، إنما هو إذا كانت اسمية ابتداء غير معدولة عن الفعلية ، وإن كانت معدولة عن الفعلية ، فلا قصر فيها عندى ، لأنه إذا لم يكن القصر فى الأصل كيف يكون فى الفرع المعدول ؟ ومن

---

(۱) وفى (المشكاة) عن أبى هريرة (رضى الله تعالى عنه) مرفوعا : خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا ، فلما خلقه قال اذهب فسلم على أولئك النفر وهم نفر من الملائكة جلوس ، فاستمع مايحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك فذهب فقال : السلام عليكم فقالوا : السلام عليك ورحمة الله فزادوه ورحمة الله الخ وفى رواية (الترمذى) ثم رجع إلى ربه فقال : « إن هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم » فجرت السنة فى ذريته كما فى الحديث وتلك من سنة الله أن يكون بعض الأفعال من المقربين ، ويقع بمكان من القبول ، ثم يصير لمن بعدهم شريعة مطلوبة والأسف كل الأسف أن تلك السنة قد أميتت فى بلادنا حتى نقل : أن رجلين من السادات التقيا فى الطريق فانتظر كل منهما أن يسلم عليه الآخر فمضيا على طريقهما ولم يوفق له واحد منهما . هكذا افادنا الشيخ (رحمه الله تعالى) .

الزمخشري رحمه الله تعالى على قولهم « السلام عليكم » وتفطن أنه ينبغي أن يفيد القصر ثم لم يكتب فيه شيئا شافيا ، وكذا مر على قوله تعالى « والسلام عليّ يوم ولدت » واختار أن اللام فيه للعهد قلت : ولا يعلق بقلبي ، فالجواب عندي : أن السلام عليكم معدول عن جملة فعلية ، وكانت في الأصل سلمت سلاما ، فلا تفيد القصر على ما بينا ، فإن قلت فحينئذ ينبغي أن لا يكون جملة الحمد للهَ أيضاً مفيداً للقصر لأنها أيضا معدولة عن الفعلية ، قلت ما الدليل عليه ؟ لم لا يجوز أن تكون إسمية ابتداء وأي ركة فيه ؟ بخلاف قولنا السلام عليكم ، والحاصل أن ما فيه بيان العقيدة ، فالمناسب هناك جملة إسمية لا غير ، وما فيه إنشاء أمر جاز فيه أن تكون معدولة عن الفعلية . وبعبارة أخرى : أن الجملة الفعلية قد يعتبر انسلاخها عن معناها ، فتفيد القصر ، لأنها جملة إسمية على هذا التقدير ولا لمح فيها إلى الفعلية ، كقولنا « الحمد لله » إذا قصدنا بها الخبر لأن الأصل فيه الإسمية ، ولا لمح فيها إلى الفعلية ، فتفيد القصر بخلاف ما إذا أردنا منها الإنشاء . فإن قيل : فحينئذ ينبغي أن لا يكون القصر في الحمد لله لأنه إنشاء ، وجعله إخباراً ليس من الحمد في شيء فإنه إخبار عن الحمد والإخبار عنه ليس بحمد . قلت : بل الإخبار عن الحمد أيضا نوع حمد وإن جعل إنشاء فلا قصر فيه أيضا . [١]

باب من الإيمان الخ

أفاد بإدخال لفظة «من» على جملة الحديث : أن المذكور خصلة من الإيمان والنفي على ما مر محمول على تنزيل الناقص منزلة المعدوم ، واعلم أن طريق الشارع طريق الوعظ والتذكير ، فيختار ما هو أدخل في العمل ، فلو قدر الكمال في مثل هذه المواضع يفوت غرضه ، ولذا لم يكن السلف يحبون تأويل قوله صلى الله عليه وسلم « من ترك الصلاة فقد كفر » بالترك مستحلا ، أو أنه فعل فعل الكفر ، فإنه بالتأويل يخف الأمر فيفقد العمل .

باب حب الرسول من الإيمان

الباب الأول كان عاما لكل مسلم ، وهذا خاص كالجزئي منه وليس الحب فيه هو الشرعي ، أو العقلي ، كما قاله البيضاوي : إن الحب عقلي ، وطبعي ، والمراد هو العقلي ، وقد مر مني أن الحب صفة واحدة ، تختلف باختلاف المتعلق ، إن صرفتها إلى الآباء والأبناء سميت طبعية ، وإن صرفتها إلى الشرع سميت شرعية ، فالفرق باعتبار المتعلق ، كيف وقول الله تعالى « قل إن كان آباؤكم ،

(١) قلت : وكانت تذكرتي مشكوكة من هذا المقام وإنما قررت هذا المقام بعد التصحيح ولا أدري أكان هذا هو مراد الشيخ أم غلطت أنا ؟ .

وأبناؤكم ، وأزواجكم ، وعشيرتكم ، وأموال اقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا - الخ » أوجب أن يكون حبهما أزيد من الكل وحب هذه الأشياء ليس إلا طبعياً ، و (عند المصنف رحمه الله تعالى) عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : لأنت يارسول الله أحب إلى من كل شيء إلا من نفسى ، فقال لا والذى نفسى بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك . فقال عمر رضى الله تعالى عنه : فإنك الآن أحب إلى من نفسى فقال : الآن ياعمر ، وعن جابر رضى الله تعالى عنه قال : لما حضر أحد دعانى أبى من الليل فقال : ما أرانى إلا مقتولا فى أول من يقتل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنى لا أترك بعدى أعز على منك ، غير نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن علىّ دينا الخ رواه البخارى وأمثاله كثيرة تدل على أن نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أحب عندهم مما فى الأرض جميعا ولم يكونوا يعلمون غير المحبة التى تكون فيما بينهم (١) ولم يخطر ببالهم الحب الشرعى ، كما اتضح من قول عمر رضى الله تعالى عنه ، فإنه قابل أولا بين الحب بنفسه والحب بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم أن حبه بنفسه ، لم يكن إلا طبعياً وكذا تواتر من حال غير واحد من الصحابة أنهم جعلوا أنفسهم ترساً ، ووقاية للنبي صلى الله عليه وسلم فى الغزوات كما روى عن أبى طلحة الأنصارى رضى الله تعالى عنه وغيره فالتقسيم تفلسف ، والأمر كما قلنا ، ولا يحمل ألفاظ الحديث إلا على ما تعارفه أهل العرف ، واللغة ، وليعلم أن حب النبي صلى الله عليه وسلم ينبغى أن يكون من حيث ذاته الشريفة ، لا من حيث أنه هدانى ، والقصر عليه ليس بذاك ، فهو محبوب لذاته

---

(١) قال الشيخ بدر الدين العينى : إن هذه المحبة ليست باعتقاد تعظيم ، (أى الحب الشرعى) بل ميل قلب ، (أى الحب الطبعى) ولكن الناس يتفاوتون فى ذلك قال الله تعالى « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » ولا شك أن حظ الصحابة رضى الله تعالى عنهم من هذا المعنى أتم لأن المحبة ثمرة المعرفة وهم بقدره ، ومنزلته اعلم والله أعلم . ويقال : المحبة إما اعتقاد النفع ، أو ميل يتبع ذلك ، أو صفة مخصصة ، لأحد الطرفين بالوقوع ، ثم الميل : قد يكون بما يستلذه بحواسه كحسن الصورة ، وبما يستلذه بعقله كمحبة الفضل والجمال ، وقد يكون لإحسانه عليه ، ودفع المضار عنه ، ولا يخفى أن المعانى الثلاثة كلها موجودة فى رسول الله صلى الله عليه وسلم لما جمع من الجمال الظاهر والباطن ، وكمال أنواع الفضائل ، وإحسانه إلى جميع المسلمين ، بهدايتهم إلى الصراط المستقيم ، ودوام النعيم ، ولا شك أن الثلاثة فيه أكمل مما فى الوالدين لو كانت فيهما فيجب كونه أحب منهما - ثم قال الشيخ العينى رحمه الله تعالى : وإنما يجب أن يكون الرسول أحب إليه من نفسه قال تعالى « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » - الخ ص ١٦٩ ج ١ فلله در الشيخ (رحمه الله تعالى)

المباركة الطيبة ، ومحبوب لأجل أوصافه الحسنة ، وملكاته الفاضلة ، وأخلاقه الكاملة أيضا (١)

باب حلاوة الإيمان

ومقصوده أن الحلاوة من ثمرات الإيمان ، ولما ذكر الإيمان وبين أموره ، وأن حب الرسول من الإيمان ، أردفه بما يوجد حلاوة ذلك . قوله « ثلاث من كن فيه الخ » وفيه تلميح إلى قصة المريض ، والصحيح ، لأن المريض الصفراوى ، يجد طعم العسل مرآ ، والصحيح يذوق حلاوته ، على ماهى عليه ، وكلما نقصت الصحة شيئا ما نقص ذوقه بقدر ذلك ، فكانت هذه الاستعارة من أوضح مايقوى استدلال المصنف رحمه الله تعالى على الزيادة والنقصان . قال الشيخ أبو محمد بن أبى جمرة : إنما عبر بالحلاوة لأن الله شبه الإيمان بالشجرة فى قوله «مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة » فالكلمة هى كلمة الإخلاص والشجرة أصل الإيمان ، وأغصانها اتباع الأمر ، واجتناب النهى ، وورقها مايهم به المؤمن من الخير ، وثمرها عمل الطاعات ، وحلاوة الثمر جنى الثمرة ، وغاية كماله تناهى نضج الثمرة ، وبه تظهر حلاوتها كذا فى (الفتح) أقول : وإنما عبر بالحلاوة لأن أهل العرف يعدون المحبة من المذوقات وهكذا يعبرون عنها فى محاوراتهم ، وفى القرآن « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » هذا واعلم أنه قد أشكل على القوم نسبة الذوق إلى اللباس فى الآية الشريفة فإن اللباس من الملبوسات ، لا من المذوقات ، ولم يجب عنه أحد جوابا شافيا لطيفا ليطمئن به القلب وقد أجبت عنه وأثبته فى برنامجى ولا يسع الوقت ذكره (٢)

حيث برهن على أن حب النبى صلى الله عليه وسلم يجب على كل مسلم أكثر من نفسه ووالديه اللهم اجعل حبك وحب رسولك أحب إلينا من أنفسنا ومن الماء البارد آمين .

(١) قلت : والذى يسمونه حبا عقليا نحو من العلم أو قريب منه ، بخلاف الحب عند أهل الفقه والعرف فإنه من كيفيات نفسانية أخرى ومن مراتبه الغرام والعشق فهو غير العلم قطعاً .

(٢) قوله أحب إليه مما سواهما ـ قال الشيخ العينى (رحمه الله تعالى) : كيف قال باشراك الضمير بينه وبين الله عز وجل مع أنه أنكر على الخطيب الذى قال : ومن يعصهما فقد غوى ؟ وأجيب بأن المراد من الخطيب الإيضاح ، واما ههنا فالمراد الإيجاز فى اللفظ ليحفظ . وقال القاضى عياض أنه للايماء على أن المتعبر هو المجموع المركب من المحبتين ، لا كل واحدة فإنها وحدها ضائعة لاغية وأمر بالإفراد فى حديث الخطيب إشعاراً بأن كل واحد من العصيانين مستقل ، باستلزامه الغواية ، وقال الأصوليون أمر بالافراد لأنه أشد تعظيما والمقام يقتضى ذلك انتهى بتغيير واختصار ص ١٧٥ ج ١ قلت واحفظ عن شيخى (رحمه الله تعالى)

باب علامة الإيمان الخ

لما فرغ عن الحب مطلقا وكان عاما أردفه بذكر محبة الطائفة ، وانتخب منها الأنصار ، وجعلها علامة الإيمان ، فذكر أولا الإيمان ثم حلاوته ثم علامته ومأخذ الحديث ، قوله تعالى « والذين تبوّؤا الدار والإيمان » وفى الآية استعارتان عندعلماء البيان : الأولى فى الفعل استعارة تبعية ، والثانية فى الإيمان استعارة أصلية ، وعند النحاة هى من باب ـ علفتها تبناوماء بارداً ، واختار العلامة فيه التضمين ، فى حاشية (الكشاف) وأنكر عليه ابن كمال باشا ، وقال : إنه وهم توهم من عبارة (الكشاف) والمعنى عندى : الذين جعلوا الإيمان مبوأهم ، ومقعدهم ، كأن الإيمان أحاط بهم ، وهؤلاء قاعدون فيه ، كقوله « إن المتقين فى جنات ونهر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » فالإيمان ظرف ، وهؤلاء مظروفون ، وهو كناية عن كمال دينهم ، وفيه ترغيب للمهاجرين بحبهم ولذا جعله الحديث من علامة الإيمان وفيه تنبيه على أن حب أهل ود الرجل ، والخلص من أحبائه ، أيضا ضرورى وإن كانوا أجانب ، فإن حب أقارب النبى ﷺ مما فطر عليه كل مسلم ، يعلمه من فطرته ، أما حب الأنصار الذين فدوه من أموالهم ، وأنفسهم ، لكونهم أجانب قد يذهل الذهن عن حبهم ، فنبه على أن حبهم أيضا من علامات الإيمان لكونهم حلوا منه محل أهل البيت من الرجل ، وفى الحديث « من بر الولد اكرام أهل ود أبيه » (بالمعنى)

باب

هذا باب بلا ترجمة ، وهو متعلق بالأول لأنه لما ذكر الأنصار أشار إلى سبب تلقبهم بالأنصار ؟ وإنما لم يترجم به لأنه بصدد أمور الإيمان : وليس هذا من أمور الإيمان فوضع الباب ، وحذف الترجمة ، وذكر فيه حديث بيعة العقبة ، وفى قوله : « بين أيديهن وأرجلهن » إشكال ولا يظهر وجه التخصيص فى حق الرجال ، قال (الخطابى) معناه لا تبهتوا الناس كفاحا بعضكم يشاهد بعضا ، كما يقال : قلت كذا بين يدى فلان ، وفيه وجوه أخر ذكروها فى الشروح « فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له » استدل به من قال إن الحدود كفارات

أن جوابه ان إنكاره على الخطيب كان من باب التأديب والتهذيب ، كقوله تعالى « لا تقولوا راعنا ـ الخ » وهذا الجواب أقوى كما سيظهر لمن نظر فى الأحاديث .

بحث نفيس فى أن الحدود كفارات أم لا؟

وفى هذه المسألة معركة للقوم ولم يتحقق عندى ما مذهب الحنفية بعد ؟ ففى عامة (كتب الأصول) أنها زواجر عندنا ، وسواتر عند الشافعية ، وفى (الدر المختار) تصريح بأن الحدود ليست بكفارة عندنا ، وفى (رد المحتار) فى الجنايات ، من كتاب الحج عن (ملتقط الفتاوى) أنه لو جنى رجل فى الحج ، وأدى الجزاء سقط عنه الإثم ، بشرط أن لا يعتاد فإن اعتاد بقى الإثم ، وكذا صرح النسفى فى التيسير من أنه لو أقيم عليه الحد ثم انزجر يكون الحد كفارة له ، وإلا لا . وفى الصيام من الهداية أيضا إشارة إلى أن الكفارة ساترة ، والكفارة والحدود من باب واحد ؛ وفى التعزير من (البدائع) أيضا تصريح بأن الحدود كفارات . وتكلم (الطحاوى) على مثل هذا الحديث فى (مشكل الآثار) ولم يتكلم حرفا بالخلاف ، وكذا بحث (العينى رحمه الله تعالى) بحثا وسكت عن عدم كونها كفارات ، وأقدم النقول فيه ما فى الطبقات الشافعية من[1] مناظرة الطالقانى الحنفى مع أبى الطيب وصرح فيها : أن الحدود كفارات وهذا الطالقانى من علماء المائة الرابعة تلميذ للقدورى

(١) وتلك المناظرة طويلة نقلت من ص١٨٢ إلى ص ١٨٩ من الجزء الثالث وأصل المناظرة فى مسألة تقديم الكفارة على الحنث وهاك بعض عبارات منها تتعلق بموضوعنا ، قال الطالقانى (رحمه الله تعالى) : ويدل على ذلك أن الكفارة وضعت لتغطية المآثم ، وتكفير الذنوب ، واسمها يدل على ذلك ، ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم « الحدود كفارات لأهلها » وإنما سماها كفارة لأنها تكفر الذنوب وتغطيها الخ ، ثم قال فى ذيل كلامه على ص ١٨٤ والكفارة وجبت لتكفير الذنب ، وتغطية الإثم ، ثم قال على ص١٨٦ وأما الدليل الثالث الذى ذكرته من كون الكفارة موضوعة لتكفير الذنب فصحيح الخ ، ثم قال فى تلك الصفحة ولهذا قال تعالى فى قتل الخطأ : فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وهذا يدل على أن كفارة قتل الخطأ على وجه التطهير ، والتوبة ، انتهى فتلك عبارات تنزى تنادى بأعلى نداء ان الحدود كفارات لأهلها ، ولهذا تردد الشيخ (رحمه الله تعالى) فى مذهب الحنفية ثم الذى قال بكونها زواجر لم ينسبه إلى الإمام الأعظم (رحمه الله تعالى) فإن كان ذلك لأنه لم ينقل عن الإمام الأعظم فظاهر أنه لا يكون مذهباً ، وإن كان الإغماض لمجرد تساهل فأمر آخر ، وبالجملة كون الحدود زواجر مذهباً للإمام محل تردد عند الشيخ (رحمه الله تعالى) وذلك للاختلاف فى القول ، - قال الشيخ (رحمه الله تعالى) فى سبب انعقاد تلك المناظرة أن القاضى أبا الطيب الطبرى والقاضى أبا الحسن الطالقانى حضرا مرة فى جنازة فاشتاق الناس أن تجرى بينهما مناظرة ليستفيدوا من علومهما وكان بينهم القدورى وأبو اسحاق الشافعى فأبدوا بحاجتهم إليهما ولكنهما أشارا إلى القاضيين فجرت المناظرة كما سردها فى الطبقات والناظر يتعجب من أبحاثهما فإنهما تكلما فى المسألة بدون أهبة ولا سابقية خبر ثم أفاضا بحور العلوم ودرر المعانى فلله درهما .

فلعل ما فى كتب الأصول يبنى على المسامحة فالاختلاف إنما كان فى الأنظار ، فجعلوه اختلافا فى المسألة ، فنظر الحنفية أنها نزلت للزجر ، وإن اشتملت على الستر أيضا ونظر الشافعية أنها للستر بالذات ، وإن حصل منها الزجر ، أيضا قلت : إن كان الأمر كما علمت فالأصوب نظر الحنفية وإليه يرشد القرآن ، وغير واحد من الأحاديث كما لا يخفى ، ثم إنهم لما قرروا الخلاف ومشى عليه الشارحون أيضا ، وإن كان بحث الحافظين فى هذا المقام كالبحث العلمى والتفتيش المقامى ، لا كالانتصار للمذهب ، لكنه مع ذلك اشتهر الخلاف ، حتى نقل فى كتب الأصول أيضا فاعلم : أن هذا الحديث وإن دل على كون الحدود كفارات ، لكن يعارضه ما رواه الحاكم وصححه أن النبى ﷺ قال لا أدرى الحدود كفارات أم لا ؟ وادعى الحافظ رحمه الله تعالى أن حديث الحاكم متقدم وحديث الباب متأخر ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم توقف فى أول أمره ثم جزم بكونها كفارات ، ويرد عليه أن حديث عبادة كيف يكون مقدما مع أن بيعة العقبة إنما هى فى مكة قبل الهجرة ، وحديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه فى الحاكم متأخر عنه ، لأنه أسلم السنة السابعة بعد الهجرة النبوية ، وفيه تصريح بالسماع ، فدل على أنه سمعه بنفسه ، فى السنة السابعة ، وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى أن هذه بيعة أخرى ، بعد فتح مكة ، وإنما حصل الالتباس من جهة أن عبادة رضى الله تعالى عنه حضر البيعتين معاً ، وكانت بيعة العقبة من أجل ما يتمدح به ، فكان يذكرها إذا حدث تنويها بسابقيته . وحاصله : أن ذكر ليلة العقبة ههنا لتعريف حاله لا لأن تلك البيعة كانت فيها ، فجاز أن يكون حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه مقدما وحديث عبادة رضى الله تعالى عنه متأخراً ، وعارضه العينى رحمه الله تعالى وقال : بل هى البيعة التى وقعت بمكة والقرينة عليه أن فيه لفظ « العصابة » وهو لا يطلق على ما زاد على الأربعين وفى لفظ « الرهط » وهو لأقل منه فدل على قلة الرجال ، فى تلك البيعة ، فلو كانت تلك ما كانت بعد فتح مكة ، لاشترك فيها ألوف من الناس ، لشيوع الإسلام إذ ذاك فهذا قرينة واضحة على أنها هى التى كانت بمكة ، وحينئذ لا يحتاج إلى ما أول به الحافظ رحمه الله تعالى أيضا من أن ذكر الليلة لتعريف الحال ، ويبقى الحديث على ظاهره واستدل الحافظ رحمه الله تعالى على تأخر تلك البيعة لقرينة أخرى ، وقال : يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة ، بعد أن نزلت الآية التى فى الممتحنة وهى قوله تعالى « يا أيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك . الخ » ونزول هذه الآية متأخر بعد قصة الحديبية ، بلا خلاف والدليل عليه ما عند (مسلم) عن عبادة فى هذا الحديث « أخذ علينا رسول الله ﷺ كما أخذ على النساء . » قال الحافظ : بعد سرد الأحاديث أن هذه أدلة ظاهرة فى أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد صدور البيعة ، بل بعد فتح مكة ، وذلك بعد إسلام أبى هريرة بمدة ، وعارضه

الشيخ العيني رحمه الله تعالى ، بروايات في البيعة الأولى ، وفيها هذه الألفاظ أيضا فلم يكن دليلا على أنها بعد نزول الممتحنة ، وإن اشتركت الألفاظ ، أقول : لاشك ان التبادر إلى الحافظ رحمه الله تعالى فإن ألفاظ الحديث كأنها مأخوذة من سورة الممتحنة . وأجاب الشيخ بوجه آخر أيضاً وقال : ماالدليل على أن المراد من العقوبة هي الحدود ، لم لايجوز أن يكون المراد منه المصائب [1] الأخرى كما في الحديث « أن الشوكة يشاكها الرجل أيضاً كفارة ، وحينئذ يخرج الحديث عن موضع النزاع . واعترض عليه الحافظ رحمه الله تعالى إن هذه المصائب لادخل فيها للستر ، فما معنى قوله فستره الله الخ ، فإنما هي معاملة الرجل في نفسه . قلت : ومن المصائب مايشتهر بين الناس كاشتهار القبائح والخزي فيحتاج إلى الستر في مثل هذه وحينئذ صح التقابل ، واستقام قوله « ثم ستره الله » ثم رأيت حديثاً في (كنز العمال) عن عبد الله بن عمرو بن العاص وفيه « فأقيم الحد » فهو كفارة له فهذا صريح في أن المراد منها الحدود ، دون المصائب ، ولكن في إسناده ترددوأسقطه ابن عدي ، وعندي فيه اضطراب أيضاً ثم أقول إن الستر على نحوين : الستر عند الناس ، وهو في الحدود ، والستر عند الله ، وهو بالمغفرة ، والإغماض عنه ، فالستر بهذا المعنى يصح في المصائب أيضاً ، ويصح التقابل ، وحينئذ حاصله أن من أصاب من ذلك شيئاً ثم غفر الله له في الدنيا فهو إلى الله ، إن شاء عفا عنه يوم القيامة أيضاً وإن شاء عاقبه . فإن قلت : ماالفرق بين الحدود والمصائب حيث اختلف في تكفير الحدود دون المصائب فإنها مكفرات اتفاقاً . قلت : الفرق عندي أن الحدود إنما تقام بأسباب ظاهرة كالزنا ، والسرقة ، بخلاف المصائب ، فانها بأسباب سماوية ، ولا تجيء بأسباب ظاهرة فإنك إن ضربت الحد ، تعلم أنك فعلت موجبه فلا يسع لك أن تقول لم رجمت أو لم قطعت يدي ؟ بخلاف ماشكت أو مرضت لاتدري ماموجبه فيسع لك السؤال عنه ، وهذا كمن ضرب عبده لا عن سبب ظاهر جاز له أن يقول لسيده لم ضربتني فلما كانت تلك المصائب لاعن أسباب ظاهرة ، بل عن أسباب سماوية ، ويسع السؤال عنها بحسب الظاهر ، جعلها الله سبحانه كفارة رحمة ، على عباده ومنة عليهم ، فكأنه جواب عن قولك ، لم ابتليتني بتلك البلية قبل سؤالك عنها ، بخلاف ماإذا حد رجل فإنه ليس له ان يسأل عنه من أول الأمر ، فجاز أن يكون كفارة ، وجاز أن لايكون كفارة . ولا يتأتى فيه سؤال لم . وهو ظاهر ، وقال مولانا (شيخ الهند) رحمه الله تعالى في وجه الفرق : إن المصائب وان كانت كفارة إلا أنه لا تتعين أنها

---

(۱) قال الحافظ ابن رجب : قوله فعوقب به يعم العقوبات الشرعية ، ويشمل العقوبات القدرية ، كالمصائب ، والأسقام ، والآلام . فإن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لايصيب المسلم نصب ولاهم ولاحزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه » اه مختصرا كذا في عقيدة السفاريني ص ۳۲۰ ج ۱

لأي معصية ، بخلاف الحدود ، فانها كفارة لما حد له على التعيين عند من يراه كفارة ، فالرجم كفارة للزنا الذي أتى به ، وقطع اليد ، كفارة للسرقة التي ارتكبها بخلاف المصائب ، فانها لايدرى بكونها كفاره لمعصية على التعيين ، ثم لي تذكرة مستقلة في الجمع بين حديثي (عبادة رضي الله عنه) (وأبي هريرة رضي الله عنه) بحيث يصح الحديثان من غير احتياج إلى النسخ ، وحاصله : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم حكم الحدود من حيث العموم ، ولم يكن نزل فيها شيء خاص ، فلم يكن يعلم حكمها من حيث الخصوص ، أما علمه من جهة العموم ، فما نزل عليه في تكفير المصائب مطلقا ، والحد أيضا مصيبة بحسب الظاهر ، فينبغي أن تكون كفارة كما أن سائر المصائب كذلك . فكأن الحدود اندرجت تحت هذا العموم ، ولما لم يكن نزل عليه شيء في الحدود خاصة ، والقرآن أيضا لم يصرح فيها بشيء ، توقف النبي صلى الله عليه وسلم وقال : لا أدري الحدود كفارات أم لا ؟ أي لا أدري من حيث الخصوص ، ونظيره أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الحمر « في باب الزكاة » فقال : لم ينزل على فيه شيء ، غير تلك الآية الجامعة ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » فذكر القانون وبين حكمه ، من حيث العموم ونفي عن حكم جزئي كذلك ههنا لحديث عبادة رضي الله عنه نظراً إلى العمومات ، وحديث أبي هريره في التوقف نظراً إلى خصوص الحكم ، واعلم أن في (حديث الحاكم) بعد قوله المذكور زيادة وهي لاأدري التبع كان مؤمناً أم لا ؟ ولا أدري خضر كان نبيا أم لا ؟ وقد كنت متحيراً في مراده فانه صلى الله عليه وسلم متى ادعى علم جميع الأشياء لنفسه فانه إن كان لايعلم هذه الأشيا. فقد كان لايعلم كثيراً من الأشياء غيرها فما معنى نفي علم هذه الأشياء خاصة ، فلما راجعت القرآن بدا لي مراده : وهو أن القرآن ذكر الحدود ولم يتعرض إلى كونها كفارة في موضع ، وكذا ذكر التبع ، وخضر عليه السلام ، ولم يتعرض إلى إيمانهما فتبين أنه يريد نفي علمه عما ذكر في القرآن . أعني أنه ﷺ وإن كان لايدري غير واحد من الأشياء ، ولكنه خصص هذه بنفي العلم لكونها مذكورة في القرآن . ثم لم يعلم النبي ﷺ تفاصيلها فكأنه يريد أن كثيراً من الأشياء ، وإن كنت لاأدريها ولكن لاعلم لي على وجه التفصيل ببعض ماذكر في القرآن أيضاً ، كالتبع ، وخضر . والحدود فانها مع كونها مذكورة في القرآن . لا أدريها بتفاصيلها فخصها بالذكر لهذا المعنى واستدل (١)

---

(١) قلت وقد سنح لي أوان درس المشكاة . أن قوله «هو كفارة له ليس حكما ، بل أمر مرجو من رحمة الله ، أي إذا أقيم عليه الحد فقد يرجى من الله سبحانه أن يجعلها كفارة له . ويدل عليه ما رواه (الترمذي) عن علي (رضي الله عنه ، مرفوعا من أصاب حدا فعجل عقوبته في الدنيا . فالله أعدل من أن يثني على عبده العقوبة في الآخرة ، ومن أصاب حداً فستره الله ، وعفا عنه ، فالله أكرم من أن يعود في شيء

المدرسون بما فى (الطحاوى) أن النبى ﷺ أتى بلص ، اعترف اعترافاً ؛ ولم يوجد معه المتاع فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أخالك سرقت ، قال بلى يارسول الله ، فأمر به فقطع ثم جيء به ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم استغفر الله وتب إليه ثم قال : اللهم تب عليه فلو كان الحد ساترا كما قال به الشافعية ، لما احتاج إلى الاستغفار بعده ، مع أن النبى صلى الله عليه وسلم أمره بالاستغفار ، فعلم منه أن الحدود أصلها للزجر ، وإنما يصير ساتراً بعد لحوق التوبة ، قلت وقوله صلى الله عليه وسلم : وتب إليه يحتمل معنيين : الأول وتب إليه ، أى فى الحالة الراهنة ليصير الحد كفارة لذنبك ، وحينئذ يتم الاستدلال ، لأنه دل على أن الحد لم يصر كفارة بعد ، والثانى : معناه فى الاستقبال بأن لا تفعله ثانيا ، كما يقال للصبيان عند التأديب تب تب لا يكون معناه إلا الانزجار عنه فى الاستقبال ، وحينئذ يخرج عما نحن فيه ولا يتم الاستدلال ، والظاهر هو الأول ، واعترض عليه (الحافظ) أن اشتراط التوبة للتكفير مذهب المعتزلة ، لا مذهب أهل السنة والجماعة قلت : كلا بل المغفرة قبل التوبة ، تحت الاختيار ، وبعدها موعودة ، فظهر الفرق. ثم إن (البغوى) من الشافعية أيضاً قائل به يعنى : أن الحدود عنده أيضا سواتر بشرط التوبة. وأصل البحث فى القرآن فرأيت جماعة من المفسرين اختاروا التكفير ، وجماعة أخرى يختارون أنها زواجر ، ويستفاد من صنيعهم أنهم يأخذونه من القرآن على طريق الاستنباط ، وليس عندهم مذهب منقح ، ولذا لا يذكرون مذاهبهم ، بل يبحثون كبحث العلماء . أقول وتفحصت القرآن لذلك وما رأيت فى موضع أنه ذكر الحدود ثم وعد بكونها كفارة ، فمن نظر إلى عدم ذكر الوعد ادعى أنها ليست كفارة ، ومن نظر إلى أنهم إذا أقيم عليهم مثل هذه العقوبات الشديدة كالرجم والقطع فينبغى أن تكون مكفرات أيضا ذهب يدعى أنها مكفرات . وكبير نزاعهم فى قوله تعالى « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله - الخ » وفيه تصريح بعد ذكر حدهم : أن لهم فى الآخرة عذاب عظيم ، فكأنهم لم يرتفع عنهم العذاب بعد إقامة الحد أيضا ، وهذا يشعر بعدم كونها

قد عفا عنه . فهذا الحديث مشير إلى أن كون الحد كفارة ، ليس بحكم ، ولكنه أمر مرجو نظراً إلى عدله تعالى ، كما أنه مرجو فى حال ستره أيضا نظراً إلى كرمه تعالى ، ومعلوم أنه لا يقول أحد بكونه كفارة فى حال الستر ، إنما الاختلاف بعد إقامة الحد ثم الجزاء هنا «فالله أعدل» وفى حديث البخارى «فهو كفارة له » مع اتحاد الشرط فهو بمعنى واحد ، ومعنى التكفير : هو أن الله يرجى منه العفو والكفارة ، وكذلك الجزاء فى الجملة الثانية . متعدد مع اتحاد الشرط ، وهما أيضاً راجعان إلى معنى واحد ، فالكفارة فى كلتا الصورتين أمر مرجو لا محكوم به قطعاً والله أعلم بحقيقة الحال ، ثم بدا لى : أن قوله لا أدرى الحدود كفارة أم لا كقوله صلى الله عليه وسلم والله لا أدرى وأنا رسول الله ما يفعل بى ولا بكم مع كونه عالماً له بوجه ، وكقوله تعالى « وان أدرى أقريب أم بعيد ما توعدون » فاعلمه

مكفرات ، ولهذا جزم البغوى (١) بعدم كون الحدود مكفرات قلت (٢) : ولى فيه تردد لأنهم اختلفوا فى شأن نزولها فى الصحيحين : أنها نزلت فى العرنيين ، ومعلوم أنهم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ، وحينئذ فالآية خارجة عن موضع النزاع ، لأن المسألة إنما كانت فى المسلمين . أما التكفير فى حق الكفار ، فلم يقل به أحد وقيل الآية فى قطاع الطريق ، وإليه ذهب الجمهور ، وهو المنقول عن مالك رحمه الله تعالى . وحينئذ يتم الاستدلال لأن قطع الطريق يمكن من المسلمين أيضا . قلت : والآية عندى فى حق العرنيين ، إلا أن الآية لم تاخذ ارتدادهم ، وكفرهم ، فى العنوان بل أدارت الحكم على وصف قطع الطريق فيدور الحكم أيضا على قطع الطريق . ولا يقتصر على المرتدين ، والكفار ، فقط ومع ذلك أقول أن استدلال البغوى ضعيف لأنى أجد المعصية الواحدة تختلف شدة وخفة . باعتبار حال الفاعلين وهذا معقول ، فقد تكون المعصية من المؤمن ويخف العقاب عليها رعاية لإيمانه وتكون تلك المعصية بعينها من الكفار ، ويزاد فى عقوبته لحال كفره ، وعليه جرى العرف فيما بيننا أيضا فلا تؤاخذ حبيبنا على أمر ارتكبه ، كما تؤاخذ به عدونا على ذلك الأمر بعينه ، وحينئذ يمكن أن يكون ذكر العذاب فى الآخرة جرى لحال كفرهم ، فإن المعصية تزداد شناعة بحسب الفاعلين ، فقطع الطريق من المسلمين شنيع وهو من المرتدين أشنع ، فيمكن أن يكون جرى ذكر العذاب لحال

---

(١) وذكر ابن جرير الطبرى فى هذه المسألة اختلافا بين الناس ورجح أن إقامة الحد بمجرده كفارة ووهن القول بخلاف ذلك جداً . قال الحافظ رجب وقد روى عن سعيد بن المسيب وصفوان بن سليم أن إقامة الحد ليس بكفارة ولا بد معه من التوبة . ورجحه طائفة من المتأخرين منهم البغوى وأبو عبد الله بن تيمية (رحمه الله تعالى) فى تفسيريهما وهو قول أبى محمد بن حزم والأول قول مجاهد وزيد بن أسلم والثورى والامام احمد (رحمه الله تعالى) اه عقيدة السفارينى ص ٣٢٠ ج ١

(٢) قال الطحاوى (رحمه الله تعالى) فى (مشكل الآثار) بعد ما أخرج عن (ابن عباس) أن الآية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ـ الخ » نزلت فى المشركين ثم أخرج قصة العرنيين عن أنس (رضى الله عنه) ثم قال : إن الحديث الأول من هذين الحديثين يدل على أن الحكم المذكور فيه فى المشركين إذا فعلوا هذه الأفعال ، لا فيمن سواهم ، وفى الحديث الثانى أن العقوبة فى ذلك كانت عند أنس (رضى الله عنه) بكفر إذ كانت تلك الأفعال مع الردة لا مع الإسلام ، ثم ذكر ما هو الوجه عنده فقال : إن قوله تعالى المذكور فيه جزاء لمن أصاب تلك الأشياء التى تلك العقوبات عقوبات لها ، وقد تكون تلك الأشياء ممن ينتحل الإسلام وممن سواهم ، فوجب استعمال ما فى هذه الآية على من يكون منه هذه المحاربة ، والسعى المذكور فيه إلى يوم القيامة ، من أهل الملة الباقين على الإسلام ، ومن أهل الملة الخارجين عن الإسلام ، إلى غيره ومن أهل الذمة الباقين على ذمتهم ، ومن أهل الذمة الخارجين عن ذمتهم ، كما دخل أهل هذه الفرق جميعا فى الآية التى بعدها وهى قوله تعالى « السارق والسارقة ـ الخ » انتهى مختصرا ص ٣١٧ ج ١ .

الفاعلين ، لا لحال الفعل ، وعلى هذا لا دليل فى الآية على أن المسلم لو فعل ذلك ، والعياذ بالله ثم حد حده كان له عذاب فى الآخرة أيضا ، لأنه ليس جزاء للفعل ، على هذا التقدير بل الشناعة فى الجزاء بشناعة الفاعلين ، وهذا موضع مشكل جداً يتحير فيه الناظر ، فإن الآية تكون عامة بحكمها ثم تشتمل على بعض أوصاف المورد ، فيحدث التردد هل هى معتبرة فى الحكم أيضا أم لا ، فيعتبرها واحدا ويجرى الحكم على المجموع ، ويقطع عنها النظر آخر . ويزعم أن تلك الأوصاف مخصوصة بالمورد ، ويأخذ الحكم العام ، ويعديه إلى غيره . مما ليس فيه هذه الأوصاف ، وهذا مما يتعسر جداً وكثيرا ما يقع فى القرآن مثل ذلك ، فإنه يبين حكما عاما ، ويومى إلى الوقائع أيضا ليبقى له ارتباط بالموضع والمورد أيضا ، فإذا ركب عبارة تعطى حكما عاما مع الايماءات إلى الوقائع تعسر إدارة الحكم على بعضها ، وترك بعضها ، وإدارة الحكم على المجموع . فاعلمه فإنه مهم جدا . وهناك آية أخرى تتعلق بموضوعنا : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله » ومعناه عندى : أن إيجاب الصيام عليه ليخاف ويقلع عنه فى المستقبل ، ويندم ، ولا يعود إليه ثانياً ، وحينئذ تكون تلك الصيام مغفرة له ، لا أن مجرد الصيام مغفرة له ، وآية أخرى : «والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له » وقوله تعالى « فهو كفارة له » قال التفتازانى (فى المطول) : إن التنوين فى المسند على الأصل ، فلا تحتاج إلى نكتة ، أقول إلا تنوين المنعوت فإنها لا تخلو عن نكتة بخلاف التنوين فى المسند إليه ، فإنها لما كانت على خلاف الأصل لا تخلو عن نكتة مطلقا . فالتنوين فى المسند المنعوت كما فى قوله

(صح أن الوزير بدر منير إذ توارى كما توارى البدور)

وفى المسند إليه ، كما فى قول عمرو بن أبى ربيعة المخزومى .

(وغابت قمير كنت أرجو غيابها وروح وريحان ونوم وسمر)

وعلى هذا فالتنوين فى قوله كفارة له : يفيد أن فى الحدود تكفيراً ما فإن التنوين فيه ليس حشواً ، على أن لفظ الكفارة . يدل على الستر ، لا على التطهير كل التطهير ، فلا دلالة فى الحديث على أن الحدود مكفرات بالكلية ، بل على أن فيها شيئا من التكفير والستر ، ولعل الحنفية (١) أيضاً لا ينكرونه .

تنبيه : واعلم أنه لا ينبغى أن يبحث فى الحديث عن المعانى الثوانى ، والمزايا ، وأن يدار عليها

---

(١) وإنما قالوا انها للزجر كما يدل عليه ما فى (المشكاة) عن جابر (رحمه الله تعالى) أن سارقا لما جىء به فى المرة الرابعة أمر به أن يقتل لأن المقصود من إجراء الحد كان الانزجار ، ولما لم ينزجر أمر بقتله ، وتطهير الأرض من وجوده .

المسائل فإن الحق عندى : أن لفظ الحديث ليس بحجة فى هذا الباب لفشو الرواية بالمعنى ، فلا يتعين أنه من لفظه ﷺ ، أو من تلقاء الراوى ، فينبغى أن تؤخذ الأحكام من القدر المشترك وتدار عليه ، وإنما ذكرت ههنا مسألة المعانى ، وأيدت منها للمذهب لثبوتها من دلائل أخرى ، وماجعلته مداراً ، واستدلالا .

والفصل عندى : أن الأحوال بعد إقامة الحد ثلاثة . فإن تاب المحدود بعده صار الحد كفارة له بلا خلاف ، وإن لم يتب فلا يخلو : إما انه انزجر عنه واعتبر به ولم يعد إليه ، فقد صار كفارة أيضا وإن لم يبال به مبالاة ولم يزل فيه منهمكا كما كان وعاد إليه ثانيا ، فلا يصير كفارة له ، ولذا صلى النبى صلى الله عليه وسلم على امرأة غامدية وقال : « لقد تابت توبة لو انقسمت على أهل المدينة لوسعتهم » ولما لم تظهر تلك السماحة من ماعز رضى الله تعالى عنه ، وعلم منه تأخرما عند إقامة الحد ، لم يصل عليه . فهذه أحوال فليراعها ، وهذا كالإسلام ، إن اشتمل على التوبة هدم ما سبق منه من المعاصى ، وإلا أخذ بالأول والآخر ، فإذا كان حال الإسلام الذى هو من أعظم المكفرات ما قد علمت ، فما بال الحدود التى تكفيرها مختلف فيه ؟ ! ولما كانت الحدود تتضمن التوبة فى عامة الأحوال ، وقلما تكون أن تجرى عليه هذه العقوبات ، ثم لا يتوب فى نفسه ولا ينزجر ، سيما فى عهد الصحابة رضى الله تعالى عنهم حكم فى الأحاديث بكونها كفارة مطلقاً(١) .

باب : من الدين الفرار من الفتن

قد يأخذ المصنف رحمه الله تعالى لفظا من الحديث ، ويركب منه ترجمة بقطعة من الحديث ،

---

(١) بل أقول : إن بذلهم أنفسهم لإقامة الحدود وإجراء حكم الله تعالى عليهم من أعظم التوبة كيف لا ؟ ! ! وقد سماه النبى صلى الله عليه وسلم توبة فى حديث الغامدية ، فقال : « لقد تابت توبة » الخ ، وإليه أشار السفارينى فى عقيدته ص ٣٢٠ ج ١ فقال فى الرجل الذى أصاب حداً وجاء معترفا وقال أصبت حداً الخ : إن هذا الرجل جاء نادماً ، تائباً ، وأسلم نفسه إلى إقامة الحد عليه ، والندم توبة ، والتوبة تكفر الكبائر بغير تردد اه وبالجملة انا قد علمنا من حال الصحابة (رضى الله عنهم) : أن أحدا منهم إذا أقيم عليه الحد كان حده يتضمن التوبة بلا مرية وحينئذ لاخلاف فى كونه كفارة ، وكذا كل لمن يقام عليه الحد فإنه يتوب فى نفسه ، فإن الندم توبته وهو أمر قلبى لا يستدعى التلفظ به ، وقلما يكون رجل يقام عليه الحد ، ثم لا يتوب إلى الله تعالى ولا يندم . بل يصر على المعصية ، فلا عليه أن يؤخذ بالأول والآخر ، ولا يغفر له ذنبه ، والغرض منه أن النزاع بين العلماء قد يرجع إلى نزاع ذهنى ، وذلك لعزة مصداقه فى الخارج ، وحينئذ ينبغى أن لا يجهر به كما سمعت عن الشيخ (رحمه الله تعالى) فى حديث « الأعمال بالنيات » فإنه لاخلاف فيه إلا فى جزئى نادر قلما يتفق أن يقع . ونظيره مسئلة الباب ، والله تعالى أعلم بالصواب .

ويريد أن يجعلها مفيدة ، فيضيف إليها جملة من عنده ، ويدخل عليها «من» تبعيضية ، لتكون له دليلا على تركب الإيمان . ونقول من جانب الحنفية : إنها ابتدائية كما مر تقريره . «والفتنة» شيء يقع به التمييز بين الحق والباطل ، وبحث في (الاحياء) أن العزلة أفضل أو الخلطة ؟ قلت : بل هو مختلف باختلاف الأحيان ، والأزمان ، ويستفاد من الحديث أن العزلة تكون أفضل في زمان مخافة أن تجرح الفتن دينه ، والفتنة هي التي لا يعلم سوء عاقبتها في أول أمرها ثم ينكشف بعد حين . وغرض البخاري أن صيانته دينه من الفتن ، وإن كان بعد حصول الدين ، لكن ليس ذلك من الدين وأجزائه .

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم أنا أعلمكم بالله . . الخ

العلم ، والمعرفة ، واليقين ، قد يطلق على الأحوال أيضاً ، والعلوم لا تكون أحوالا إلا بعد استيلائها ، وحينئذ تكون عين الإيمان ، وهو المراد في قوله صلى الله عليه وسلم . «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله» الخ فالعلم ههنا بمعنى الإيمان أي يؤمن بتلك الكلمة وكذا في قوله تعالى : «إنما يخشى الله من عباده العلماء» وهم المؤمنون الذين رسخ العلم في بواطنهم ، وأشرب به قلوبهم ، وخالطت بها بشاشته فأوجد فيهم نوراً ، وحلاوة ، وانبساطا ، فان أريد به هذا النحو من العلم الذي هو من الأحوال ، وهو الذي يستوجب العمل ، فهو عين الايمان ، وزيادته يكون دليلا على زيادة الايمان ، ونقصانه على نقصانه ، وإلا فالاستدلال منه على طريق «الحاق النظير بالنظير» يعني كما أن في العلم مراتب ، كذلك في الايمان أيضاً ، فان العلم سبب الايمان فاذا ثبت التشكيك في السبب ينبغي أن يثبت في مسببه أي الايمان أيضا .

«وأن المعرفة(١) فعل القلب» إن كان المراد من المعرفة هي الاضطرارية ، كما في قوله تعالى

---

(١) وذهب الرازي : إلى أن العلم فعل ، ويستفاد ذلك من كلام البخاري أيضاً ، حيث جعل المعرفة فعل القلب ، والتصديق الاختياري الذي هو أحد قسمي التصديق ، عند صدر الشريعة هو أيضا فعل . وأما التفتازاني فقد علمت أنه جعل التصديق الغير الاختياري من أقسام التصور ، قلت : وحينئذ كان الواجب عليه أن يقيد المقسم بالاختياري لئلا يلزم عليه تقسيم الشيء إلى نفسه ، وإلى غيره ، فان التصور ليس قسما من التصديق ، ثم لا يكون ذلك الاختياري إلا فعلا . وذهب الصدر الشيرازي في الأسفار الأربعة : إلى أن العلوم كلها فعل ، وهو عندي حاذق ، وما يهزأ به بحر العلوم فلعدم اكتناهه كلامه . ومن علوم الشيرازي أنه قال : إن الصور العلمية ليست قائمة بالنفس ، ولكنها حاضرة عندها حضور المصنوع ، عند الصانع ، والمخلوق ، عند الخالق ، وإن النفس تنشأ الصور ، كما أن الباري تعالى ينشأ المخلوقات ، وإن النفس الناطقة

« يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فهى ليست بفعل بالمعنى اللغوى ، لأن أهل اللغة لا يسمون فعلا إلا الاختيارى ، وإن كان المراد منها ما تتقرر بعد التكرر ، وتغلب على الجوارح ، وتكون مكسوبة فهى فعل القلب قطعا ، وعين الإيمان ، إلا أن الأوضح حينئذ أن يقول : وإن الإيمان فعل القلب ، لأنه أدل على مراده ، ولكنه يتفنن فى أداء المقصود ، فتارة ، وتارة ، وهو المراد بما نقل عن إمامنا رضى الله تعالى عنه فى (الإحياء) أن الإيمان معرفة ، وهكذا روى عن أحمد رضى الله تعالى عنه أيضا ، إلا أنه إذا نقل عن الإمام الهمام رحمه الله تعالى جعلوا ينكرون عليه وإذا جاء عن أحمد رحمه الله تعالى مروا به كراماً .

أصم عن الشيء الذى لا أريده   وأسمع خلق الله حين أريد

وقد مر نبذة من الكلام عند تحقيق محل الإيمان ، وان الأولى أن يقول المصنف رحمه الله تعالى وإن الايمان فعل القلب ، فراجعه . وقد يتخايل أنه أراد منه الرد على المعتزلة ، فانهم قائلون بأن المعرفة أول الواجبات ، ثم الايمان كما مر فالمصنف يرد عليهم بأن المعرفة هى فعل القلب ، فتكون عين الايمان ، فهى الواجب الأول لا أن المعرفة أمروراء الايمان ، لتكون أول الواجبات هى ، ثم يكون الايمان بعده واجبا آخر .

« ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وتقرير الاستشهاد على كون المعرفة فعل القلب ، بأن فيها إسناد الكسب إلى القلب ، فكما أن الكسب فعل . كذلك المعرفة أيضاً من فعله ، ومكسوباته ، فمن اعترض عليه بأن الآية فى الأيمان لا فى الإيمان فهو غافل عن طريقته فى الاستدلال.

« أمرهم بما يطيقون » وهو طريق الحكيم أى التشديد على نفسه ، والتيسير على غيره ، وهو طريق الأنبياء .

« يا رسول الله » ولم أر صيغة الصلاة فى كلامهم عند الخطاب ، نعم فى الغيبة ، وهكذا ينبغى أن يقتفى آثارهم عند القراءة فلا يتلفظ بها فى مواضع الخطاب ، ، هو الرسم فى الكتاب .

« وقد غفر الله لك الخ » وجوز الأشاعرة[1] وقوع الصغائر من الأنبياء عليهم السلام قبل

مادية فى حقيقتها ، وإنما تتدرج إلى التجرد بالرياضات . هكذا فى تقرير الفاضل عبد القدير الكاملفورى من تلامذة الشيخ (رحمه الله تعالى) .

(١) قال فى عقيدة السفارينى ص ٢٧٢ ج ٢ قال الحافظ زين الدين العراقى : النبى صلى الله عليه وسلم معصوم من تعمد الذنب بعد النبوة بالاجماع ، وإنما اختلفوا فى جواز وقوع الصغيرة سهواً ، فمنعه الأستاذ أبو اسحاق الاسفراينى ، والقاضى عياض ، واختاره تقى الدين السبكى ، قال : وهو الذى ندين الله به انتهى مختصراً . وقال العلامة التفتازانى : وفى عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر

النبوة ، وبعدها ، سهواً بل عمداً أيضاً ، ونفاها الماتريدية مطلقاً ، والجواب عن الآية عندي . أن الذنب غير المعصية وههنا مراتب . بعضها فوق بعض ، ووضع لكل لفظ ، فالمعصية عدول عن الحكم ، وانحراف عن الطاعة ، ومخالفة في الأمر ، وترجمته (نافرمانى) فهذا أشدها . ثم الخطأ ، وهو ضد الصواب ، وترجمته في الهندية (نادرست) ثم الذنب ، وهو أخفها ومعناه العيب ، فالسؤال ساقط من أول الأمر ، لأن في الآية ذكر مغفرة الذنوب ، أي ما يعد عيوباً في ذاته الشريفة ، وشأنه الرفيعة ، وقد سمعت : أن حسنات الأبرار سيئات المقربين . فلعل ذنوبه من هذا القبيل ، فالبحث ههنا بالصغائر والكبائر في غير موضعه ، فان هذا التقسيم يجرى في المعصية ، دون الذنوب بالمعنى اللغوى ، بل هو موهم بخلاف المقصود ، ثم ههنا إشكالان : الأول أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم مغفورون فامعنى التخصيص في حقه فقط ، مع كونهم مغفورين أيضاً والثاني أن مغفرة ما تأخر مما لا يفهم معناه ، فإنها تقتضي وجود الذنوب أولا . ولم توجد بعد ، والجواب عن الأول : أن الذي هو مختص به هو الاعلان بالمغفرة فقط ، أما نفس المغفرة فقد عمهم كلهم ، وذلك لأنه قد أتيحت له الشفاعة الكبرى . وقدر له المقام المحمود . فناسب الاعلان بها في الدنيا ، ليثبت فؤاده يوم الفزع الأكبر ، ويسكن جأشه . ولا ترجف بوادره ، فلا يتأخر عن الشفاعة الكبرى ، التي هي منزلته ، ومقامه ، ولو لم يعلن بها في الدنيا ، لتذكر ذنوبه أيضاً كما تذكروا ، ولما تقدم إليها كما لم يتقدموا ، فلما حلت به المغفرة التي لم تغادر شيئاً من ذنوبه . وأعلن بها عن المنائر والمنابر ، إلى يوم الحشر ، علم أنه هو المأذون فيها ، وهو النبي الآسي والرسول المواسي . ولهذا المعنى لما عرضت الشفاعة على النبيين قالوا : ائتوا محمداً فانه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، فذكروا هذا الوصف فالاعلان والاطلاع لهذا ، لا لأن المغفرة لم تشملهم . والجواب عن الثاني : أما أولا فالمنع بأن يقال: (١) إنا لا نسلم أن المغفرة تستدعي وجود الذنوب أولا ، بل المغفرة على ما يأتي ، بمعنى أنك إن صدر عنك ذنب لن تؤاخذ منك ، فهي بمعنى عدم المؤاخذة . وأما ثانيا : فبأن الجميع موجودة في علمه تعالى فصحت المغفرة على الجميع دفعة . لعدم التقدم والتأخر في علمه تعالى ، وثالثاً : أن المغفرة من أحكام الآخرة ، وهناك كلها ماضية وإن كان في الدنيا بعضها ماضية وبعضها آتية . وحكمة الاطلاع مرت . ثم إنه قال الشيخ ولي الله قدس سره العزيز . إن الوعد بالمغفرة

قبل الوحي وبعده بالاجماع ، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية ، واما سهواً فجوز الأكثرون . قال : وأما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور ، ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة هذا كله بعد الوحي ، قال وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة انتهى مختصرا .

(١) قلت وهذا الجواب على ما أتذكر ارتضى به الحافظ فضل الله التوربشتي في شرح المصابيح .

مقتضاه العمل ، والاحتياط لاعدم العمل ، وترك الاحتياط ، ولذا قال النبي ﷺ حين سئل عن عبادته مع مغفرة ذنوبه : أفلا أكون عبداً شكوراً ، فعلم أن مقتضى المغفرة هو الازدياد فى العمل شكراً ، وهذا يفيدك فيما قيل فى البدريين : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم « فغضب » وموجدة النبي ﷺ إنما كان لأن سؤالهم كان مخالفاً للفطرة السليمة ، فكان واجباً عليهم ، أن يفهموه من فطرتهم ، وهكذا ثبت منه فى مواضع عديدة ، فاذا أخطأ أحدهم فى موضع لم يكن موضع الخطأ ، غضب عليه ، وإن كان موضع الاجتهاد ، أغمض عنه ، وستأتى عليك نظائره . « أنا أعلمكم » فمن كان علمه زائداً كانت عبادته أيضاً مرضية ؛ لأن العبادة اسم للطاعة حسب رضى المطاع ، فمن كان أزيد علماً برضى المطاع ، كان أفضل عبادة ، فان التقرب يتوقف على معرفة رضاء المطاع ، والزمان ، والمكان ، لاعلى تحمل المشقة ؛ فان الشيء الواحد قد يكون أرضى لأحد ، ولا يكون لآخر ، وكذا يكون أرضى له بزمان ، دون زمان ، فمعرفة هذه الأشياء هى الأهم ، فان الصلاة مشهودة ، محضورة ، وهى عند الطلوع ، والغروب ، مردودة محظورة . فاعلمه ، فان الطبائع السافلة يتحرون الفضل فى تحمل المشاق ، ولذا قيل : إن بعض الأولياء وإن كانوا أزيد طاعة كماً لكنهم أنقص كيفاً عن الأنبياء ، بمراتب لا تحصى كما عند الترمذى (١) فى كتاب الدعوات أن بعضهم كان يسبح الله فى كل يوم مائة ألف مره ، وكان أبو يوسف رحمه الله يصلى مائتى ركعة كل يوم فى زمن قضائه ، ولا حاجة لنا إلى ذكر ما عند الأولياء من إحياء الليالى ، وقيامها ، وترك الاستراحة ، والتبتل إلى الله عز وجل ، والاعتزال عن الناس ، فانها أغنى عن البيان .

« وأتقاكم » أى تحرزاً عن الشبهات ، والملاهى ، وتصدياً إلى تقرب الله تعالى .

باب من كره أن يعود الخ

والأولى أن يجعل الجملة بألفاظها مبتدأ . ومن الايمان خبره ، وأراد به البخارى رحمه الله تعالى الرد على من ظن أن الاجتناب عن الكفر لا يكون إلا بعد تمامية حقيقة الايمان ، كباب المفسدات فى الفقه ؛ فانه يكون بعد باب صفة الصلاة ، فهكذا الاجتناب لاينبغى أن يكون بعده ، فنبه على أنه مع كونه بعد الإيمان من الإيمان .

---

(١) رواه فى باب ماجاء فى الدعاء إذا انتبه من الليل قال : كان عمير بن هانىء يصلى كل يوم ألف سجدة ويسبح مائة ألف تسبيحة اه ص ١٧٧ ج ٢ .

باب تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال

واعلم أن هذه الترجمة لها ارتباط بما تأتى ترجمة أخرى بعدها وهى باب « زيادة الإيمان ونقصانه » الخ وأخرج المصنف رحمه الله تعالى تحتها حديث أنس رضى الله عنه بمعنى حديث الباب ، ثم عبر بالتفاضل ههنا ، والزيادة هناك ، وقوله « تفاضل أهل الإيمان فى العمل » ههنا على حد قولهم : تفاضل أهل العلم فى المعانى والفقه ، فلا يرد أن العمل إذا كان عين الإيمان عنده وداخلا فيه ، كان مآل الترجمة إلى تفاضل الإيمان فى الإيمان ، والمفاضلة بين الشىء ونفسه محال ، فما معنى التفاضل فى العمل ؟ فإن الفصاحة أيضاً داخلة فى العلم ومع ذلك صح قولهم : تفاضل أهل العلم فى الفصاحة ، فكذلك صح إطلاق التفاضل ههنا أيضاً ، وإن كان العمل داخلا فى الإيمان ، ثم إن لفظ التفاضل يستعمل فيما بين الأنبياء ، وسور القرآن ، ولا يقال فيها : إن هذه زائده وتلك ناقصة ، وكذلك فى الأنبياء عليهم السلام أيضا ، ولذا قال تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » ولم يقل « زدنا » لإيهامه التنقيص فى الجانب الآخر ، والأنبياء عليهم السلام ليس فيهم دون ونقص ، بل لم أر لفظ النقصان فى الإيمان أيضا إلا فى آثار عند السفارينى . والحاصل : أن التفاضل فى الأشخاص والزيادة والنقصان فى المعانى فالمصنف رحمه الله تعالى نظر فى هذه الترجمة إلى حال العاملين . فوضع التفاضل بينهم ، وفيما يأتى نظر إلى نفس الإيمان ، فوضع لفظ الزيادة والنقصان ؛ لأنهما يستعملان فى المعانى ، ثم أقول فى تمايز الترجمتين : إنه تعرض فى هذه الترجمة إلى تفاضل الأعمال ، وإن كانوا فى الإيمان سواء ، وفى الترجمة التالية إلى زيادة نفس الإيمان سواء كانوا متفاضلين فى الأعمال أم لا . أو بعبارة أخرى : إن الكلام فى هذه الترجمة فى الموصوفين أى المؤمنين بحسب الأعمال ، وفى الترجمة الأخرى فى نفس صفتهم ، وهى الإيمان دون الموصوفين ، وإن كان ينجر أحدهما إلى الآخر . وهذا الكلام على مختار الشارحين ، أما عندى فتلك الترجمة من أشكل التراجم من وجوه : الأول أن المصنف رحمه الله تعالى فرق فى الترجمة على الحديثين ، فوضع ترجمة التفاضل على حديث أبى سعيد رضى الله عنه ، وزيادة الإيمان على حديث أنس رضى الله عنه مع اتحاد مادة الحديثين وان كانا متعددين على اصطلاح المحدثين ، فان وحدة الحديث وتعدده يدور عندهم على وحدة الصحابى وتعدده . لا على اتحاد مضمون الحديث ، واختلافه ، وبهذا المعنى قالوا : إن فى مسند أحمد رضى الله عنه ثلاثين ألف حديث والثانى : أنه لا ذكر للعمل فى حديث أبى سعيد رضى الله عنه بل فيه ذكر الإيمان فقط ، كما يدل عليه قوله : «أخرجوا من كان فى قلبه حبة خردل من إيمان » ففيه ذكر مراتب الإيمان فقط ؛ بخلاف حديث أنس رضى الله عنه ، فإن فيه ذكر

الخير وهو العمل ، ولفظه : «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير » فينبغي أن ينعكس حال التراجم ، ويترجم على حديث أبي سعيد بزيادة الإيمان ونقصانه ، لعدم ذكر الأعمال فيه وعلى حديث أنس رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في العمل لمجيء ذكر العمل فيه مع أن المصنف رحمه الله تعالى عكس في التراجم . والثالث : أن اللفظين إذا وردا في الحديثين فلم أخرج في الأصل لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه والخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ولم لم يخرج في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظ الخير في الأصل ، والإيمان في المتابعة . وحاصله : أنه أخرج لفظ الإيمان والخير في الحديثين وجعل أحدهما أصلا ، والآخر متابعا ، فلم لم يعكس الأمر ؟ ولم يجعل التابع أصلا ؟ والأصل تابعاً ؟ والرابع : أن مسألة الزيادة والنقصان قد كانت مضت مرة فلم أعادها مرة أخرى والشارحان لم يتكلما فيه إلا كلاماً سطحياً ، مع أن المقام يحتاج إلى إيضاح وبيان وإتمام ؟ والحافظ ابن تيمية رحمه الله وإن تكلم في كتابه على مسئلة الإيمان مفصلا لكنه لم يلتفت فيه إلى حل تراجم البخاري ولم يكن ذلك موضوعه ولو فعل لأحسن ؛ فأقول : أما الجواب عن الرابع فإنه سهل ، وهو أن الترجمة السابقة لم تكن في مسألة الزيادة والنقصان قصداً ، بل كانت استطراداً ، ولذا لم يخرج لها حديثا هناك . وههنا قصدي فلذا أستدل عليها على نهج كتابه . وأما الجواب عن الثالث : فهو أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى ولا ندري ماوجهه . وأما الجواب عن الأول ، والثاني ، فلا يتضح إلا بعد المراجعة إلى حديثهما عند مسلم ، وسأذكره ، ولكن أذكر أولا جواب الحافظ ، قال الحافظ رحمه الله تعالى في الجواب عن الأول ، والثاني ، ما حاصله : إن الحديثين لما كانا صالحين « لزيادة الإيمان ونقصانه » « والتفاضل في الأعمال » ترجم بكل من الاحتمالين ، وخص حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال ، لأنه ليس في سياقه ذكر التفاوت بين مراتب الإيمان ، فلم تناسب به ترجمة الزيادة والنقصان ، بخلاف حديث أنس رضي الله تعالى عنه ففيه التفاوت في الإيمان ، القائم بالقلب ، من وزن الشعيرة ، والبرة ، والذرة ، وأجاب عن الرابع : أن الزيادة والنقصان فيما مر كان في الإيمان وأراد ههنا أن يتكلم في زيادة نفس التصديق ونقصانه ، قلت : ماذكره الحافظ رحمه الله تعالى لا يغني شيئا ، لأن المصنف رحمه الله تعالى لم يتكلم في زيادة الإيمان باعتبار نفس التصديق بحرف ، وإنما اختار تركب الإيمان والزيادة فيه ، سواء كانت من تلقاء الأجزاء ، أو الأسباب ، ولذالم يقابل بين التصديق ، والأعمال ، ليقال : إنه أراد في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إثبات الزيادة والنقصان في نفس التصديق ، وإنما الزيادة والنقصان عنده باعتبار المجموع ؛ فاذن توجيه الحافظ رحمه الله تعالى من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله ، وكذا جوابه عن

الأول ، والثانى ، غير نافذ ؛ لأن تفاوت الموزونات وذكر المراتب ورد فى حديث أبى سعيد رحمه الله تعالى أيضا كما هو عند (مسلم) ، ولئن سلمنا أن تفاوت المراتب ليس فى طريق المصنف رحمه الله تعالى خاصة ، فلا يصح الجواب أيضاً ؛ لأنه لا ذكر للأعمال فى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه عنده ، كما أنه لا ذكر فيه لمراتب الإيمان ، فحديثه لا يصلح لترجمة التفاضل كما أنه لا يصلح لترجمة الزيادة والنقصان ، فكيف ترجم بالتفاضل فى الأعمال ؛ فكلام الحافظ رحمه الله تعالى يصلح جوابا عن عدم ترجمته بالزيادة والنقصان لا عن ترجمته بالتفاضل فى الأعمال وحينئذ أقول : إن البخارى رحمه الله تعالى إنما خصص حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه بالتفاضل فى الأعمال لأمرين : الأول : أنه رحمه الله تعالى نظر إلى روايتهما المفصلتين : فحديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه أخرجه (مسلم) فى صحيحه مفصلا ، وفيه ذكر الأعمال أيضاً ، ولفظه «يقولون ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم : أخرجوا من عرفتم» ثم ذكر بعده مراتب الخير على الترتيب وفى آخره «فيقبض الله قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيراً قط» وليس فيه ذكر الإيمان ، وكلمة التوحيد ، وإن كان معتبراً قطعا لكونه مفروغا عنه ؛ فإن الأعمال لا عبرة لها بدون الإيمان . وأما حديث أنس رضى الله تعالى عنه فلم يجد فيه ذكر الأعمال فى أحد من طرقه ؛ بل فيه بعد ذكر الشفاعة «فمن كان فى قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه» وليس فى آخره ذكر العمل ، ولعل نظر المصنف إلى هذين المفصلين ، وحينئذ لا شك أن الطريق الأول لاشتماله على ذكر الأعمال يصلح لترجمة التفاضل فى الأعمال وكذا الثانى أيضاً يصلح لما ترجم به . والثانى : أنه أخرج لفظ الإيمان فى حديث أبى سعيد رضى الله عنه ، وعين مراده بذكر المتابعة ، «بالخير» وهو العمل ، فكأنه نبه على أن المراد من مراتب الإيمان فى حديث أبى سعيد رضى الله عنه ، إنما هو مراتب الأعمال فجعل لفظ الإيمان مفسراً ، والخير مفسرا «بالكسر» ؛ واطلاق الإيمان على الخير جائز عنده بل هو أوضح فى مراده ، وعكس فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه وأخرج لفظ الخير فى الأصل ، وعين مراده بإخراج لفظ الإيمان فى المتابعة ، فلما اختلف محط الفائدة فى سلسلة أسباب النجاة فى الحديثين ، لكون الأعمال فى الأول ، ومراتب الإيمان فى الثانى ؛ ووضع عليهما التراجم كما ترى ، ونبه عليه بإخراج المتابعات ، شرحاً لما فى المتن . بقى أنه لم جعل الإيمان أصلا والخير متابعاً فى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه على عكس حديث أنس رضى الله تعالى عنه ؟ فقد مر منى أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى . والحاصل : أن حديث أبى سعيد لما اشتمل على ذكر الإيمان فى الأصل ولا بد أن يكون هناك أحد أهلا للإيمان أيضاً . وأخذ منه لفظ أهل الإيمان ، وأخذ من متابعة الخير لفظ الأعمال ، وركب من مجموع الأصل والمتابعة ترجمة فقال : تفاضل أهل الإيمان فى

الأعمال ، وفى حديث أنس رضى الله تعالى عنه جعل الخير إيماناً للمتابعة ، ثم أخذ من المجموع ترجمة زيادة الإيمان ونقصانه ، وقد مرّ منى أنه لم يكن جرى ذكر تلك المسألة ، على طريق المترجم له ، بل كان ذكرها استطراداً ، فأراد أن يذكرها على طريق المترجم له أيضاً كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى هذا كلام على ترجمة المصنف رحمه الله تعالى . أما الكلام فى الحديث ففيه أيضاً غموض ودقة : الأول أن المراد من الخير ما هو ؟ والثانى أن الذين يخرجون فى الآخر منهم ؟ فاعلم أنه اتفق الشارحون على أن الخير فى الحديثين زائد على نفس الإيمان ، لقوله تعالى «أو كسبت فى إيمانها خيرا» فهذا دليل واضح على أن المراد من الخير هو العمل الزائد على الإيمان ، وكذا قوله تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وأرادوا بالخير فيهما ما يعم الجوارح ، والقلب ، قلت : أما الخير فى حديث أبى سعيد ، فالمراد به أعمال القلب فقط ، كحسن النية ، وغيره ، لأن فيه ذكر الخير ، بعد أعمال الجوارح ؛ لأن الشفعاء لما يخرجون من كان عندهم أعمال الجوارح يقولون : ربنا ما بقى فيها أحد مما أمرتنا به ، وهم أصحاب أعمال الجوارح . فيقول : ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه إلى آخر المراتب ، فلا بد أن يراد من الخير غير أعمال الجوارح ، فإنهم أخرجوا فى المرة الأولى ، وإنما أذن فى هذه المرة فيمن كان عندهم خير على مراتبه ، فلا يكون إلا من الأعمال القلبية . وأما فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه فالمراد فيه من الخير هو نور الإيمان ، وانفساحه وانبساطه دون العمل القلبى ، بل ما هو من آثار الإيمان ، لأنه لا ذكر فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه للأعمال أصلا ، بل فيه ذكر مراتب الخير من أول الأمر مع ذكر لا إله إلا الله فيكون قرينة على أن المراد منه ما هو من لواحقات لا إله إلا الله ، كالنماء مثلا ، ولأن فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه فى بعض ألفاظه : مثقال حبة برة أو شعيرة من إيمان ، فهذا دليل على أن تلك المراتب تجب أن تكون من الإيمان ، فاذا جعلت الخير فيه من لواحقاته ، وثمراته ، بخلاف حديث الباب ، فانه لا ذكر فيه للإيمان فى اللفظ ، وإن كان معتبرا قطعا . فلا علينا أن لا نريد فيه من الخير آثار الإيمان ، مع أنه لا إيماء فيه فى اللفظ إلى مراتب نفس الإيمان أيضاً ، وحينئذ فالتفاوت فى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه راجع إلى أعمال القلب ، والتفاوت فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه إلى ما هو من آثار كلمة الإخلاص ، وعلى هذا التقرير فالأصل فى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه لفظ الخير وإنما أخرج المصنف رحمه الله لفظ الإيمان فى الأصل ، والخير فى المتابعة ، تنبيها على أن المراد من الإيمان ههنا هو الخير ، الذى هو من الأعمال ، وعكس فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه للتنبيه على أن المراد من الخير هو الإيمان . فان قلت : إنك جعلت الخير فى حديث أنس رضى الله تعالى عنه من آثار الإيمان ، وآثار الشىء غيره ، فلا يثبت الزيادة والنقصان فى الإيمان ، وهو خلاف ما رامه المصنف رحمه الله تعالى

قلت : وقد مرّ مرارا أن آثار الإيمان عند المصنف رحمه الله تعالى أيضاً من الإيمان ، فلا بأس في تفسيره الخير بالإيمان ، والتفاوت فيها يكون عين التفاوت في الإيمان . ثم اعلم أن حديث أنس رضى الله تعالى عنه عند (مسلم) مفصل ، ومجمل ، وليس في المفصل ذكر كلمة الإخلاص ، إلا في المرتبة الرابعة ، وهم الذين يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيهم : « ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله قال ليس ذلك لك » والمراتب الثلاثة قبلها لا ذكر فيها للكلمة وهي مرادة قطعا ، فإنها مذكورة في الثلاث منها في الطريق المجمل ، ولفظه « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة » إلى آخر المراتب وإنما حذفها من المفصل ؛ لأن المقصود ذكر ما به الفرق دون ما هو مشترك في الكل ، فحذف المشترك ، وذكر المختص ، وعلى هذا فالفرق بين حديثي أبي سعيد رضى الله تعالى عنه وأنس رضى الله تعالى عنه ، أما أولا فبذكر الأعمال في حديث أبي سعيد رضى الله تعالى عنه . دون أنس رضى الله تعالى عنه . وأما ثانيا فبأن الخير في حديث أبي سعيد رضى الله تعالى عنه من أعمال القلب ، وفي حديث أنس رضى الله تعالى عنه من متعلقات لا إله إلا الله وآثاره ، فالخير في حديث أنس رضى الله تعالى عنه من متعلقات الكلمة ، لا من الأعمال القلبية ، وفيه إيماء إليه أيضاً دون حديث أبي سعيد رضى الله تعالى عنه ، لعدم ذكر الكلمة في حديثه في أحد من طرقه . ولعلك علمت مما قلنا أن الخير عندى زائد على الإيمان في كلا الحديثين ، إلا أنه من أعمال القلب في حديث الباب ، ومن متعلقات الإيمان في حديث أنس رضى الله عنه ؛ بخلاف ما اختاره الشارحون فإنهم جروا فيهما على طريق واحد . ثم إن المراتب في الحديثين مشتركة . والأخيرة مشتركة ، فالذين أخرجوا في المرة الأخيرة ، في حديث الباب ، هم الذين أخرجوا في حديث أنس رضى الله عنه ، وهم الذين ليس عندهم عمل من عمل الجوارح ، ولا عندهم شيء من أعمال القلب ، ولا من ثمرات الإيمان شيء ، وإنما يخرجهم أرحم الراحمين بلا عمل عملوه ؛ ولا خير قدموه . بقي الكلام على الأمر الثاني : أي الذين يخرجون بلا عمل . من هم ؟ فالشيخ الأكبر رضى الله عنـــه لما رأى أن هؤلاء عندهم التوحيد فقط ، وليست عندهم الشهادة بالرسالة : ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة ؛ فنجاتهم تدور على التوحيد فقط . أقول : ليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر رحمه الله ، بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة ، وإنما اكتفى بذكر التوحيد ؛ لأن تلك الكلمة صارت شعارا للاسلام وعنوانا له فتضمنت الشهادة بالرسالة واستغنت عن ذكرها صراحة ، ثم عندى حديث قوى في امتحان أهل الفترة في المحشر بأنهم يؤمرون أن يلقوا أنفسهم في النار . فمن اقتحم منهم نجا ، ومن أبى هلك ، وكذا من زعم أنهم الذين عندهم القول بها فقط . أى مع ذهول عن التصديق في الباطن ، فقد أخطأ ؛ لأنه

لاعبرة به عند الشرع ، فالمرادمن هؤلاء هم الذين عندهم الايمان والتصديق بالشهادتين ، إلا أنه ليس عندهم من العمل والخير شيء ، فيخرجون بمجردبركة كلمة التوحيد ولا عمل ، ولا خير ، ولاشيء ، ونحن نجيب المصنف رحمه الله تعالى عن استدلاله : أن الخير زائد على الإيمان فلم يثبت الزيادة ، والنقصان فى نفس الايمان بل فى الخير وقد مرّ أنه عبارة عن نور الايمان ، وهذا أمر زائد على الايمان ، وإن كان المصنف رحمه الله تعالى يعده من الايمان إلا أنه ليس مما نحن بصدده ، وهو الإيمان الذى تدور عليه النجاة ، ولما أخرج عن النار من لم يكن عنده عمل ولا خير أيضاً تبين أن مدار النجاة هو تلك الكلمة ، وهى الإيمان لايزيد ولا ينقص .

ثم إن النكتة فى ذكر توحيدهم ، وحذف شهادتهم بالرسالة ، وانفراد أرحم الراحمين باخراجهم ، أن هؤلاء ليسوا بمختصين بتلك الأمة ؛ بل هم من جميع الأمم ، فراعى فيهم جهة العبودية فقط ، دون الأمتية ، فانها باعتبار الرسل ، فحينئذ ناسب ذكر التوحيد ، فانه يشترك فى الكل بخلاف الرسالة ، فانها تتبدل بحسب الأعصار والأزمنة ، فلذا ذكر الكلمة المتقررة وهى كلمة التوحيد ، وحذف المتبدلة ، وهى الشهادة بالرسالة (۱) ثم هذا كله إذا كان حديث أبى سعيد رضى الله عنه ، وأنس رضى الله عنه ، متعدداً وأما إذا كان واحداً ، فينبغى أن يستحصل مرادهما بعد جمع الطرق ، ورعاية الألفاظ ؛ وحينئذ وجه التغاير فى التراجم عدم تعيين اللفظ عنده ، وقد تحقق عندى أنه إذا لم يبد عنده ترجيح بين ألفاظ الحديث يترجم على كل واحد منها ترجمة ،

---

(۱) قلت : وقوله تعالى «وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون» فاكتفى بذكر التوحيد مع أنهم قالوا بالرسالة أيضاً ، لأن الكلمة التى تتضمن الشهادة بالرسالة لم تكن مشتركة فيهم اشتراك التوحيد ، فلما أراد الله سبحانه أن ينبه على الكلمة المشتركة اقتصر على ذكر التوحيد لأنه حقه ، والشهادة بالرسالة حق الرسول ، ثم أنه لما ظهرت شفاعة الملائكة ، والنبيين ، والصالحين . وأخرج من شفاعتهم من لا يعلم عددهم إلا الله ، وصل الأمر إلى أن تظهر رحمته تعالى بحيث تفوق شفاعاتهم كيف لا وهو أرحم الراحمين رحمة ، وأبرهم براً ، وأكرمهم كرامة ، وأجودهم جوداً ، فخص لنفسه بمن لم يكن عندهم من العمل والخير شيء ، ولم يأذن فيهم أحدا لأن حق الشفاعة بين يدى الملك الجبار يكون فيمن عندهم شيء ، أما من كان مجرماً وكان أمره فرطا فانه يحشر يوم القيامة أعمى ، ولذا قال عيسى بن مريم عليه السلام مع كونه أحنى على أمته « إن تعذبهم فانهم عبادك » الخ ، لم يواجهه بالمغفرة بتاً . وإنما هو الله تعالى يخرج هو بنفسه من حجزت عنهم شفاعة الشافعين ، ليقال : إنهم عتقاء الله عتقوا بمجرد بركة اسمه العزيز ، ولذا اكتفى بذكر كلمة التوحيد ليظهر وجه انفراد ذاته الوحيدة . إنه حميد مجيد . هكذا سمعت من شيخى (رحمه الله تعالى) مع بعض تغيير .

مناسبة له كما فعل فى قوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمّن الامام فأمّنوا » وفى لفظ « إذا أمّن القارى. » فالحديث واحد ، فأخرج الأول فى الصلاة ؛ لأن لفظ الإمام يناسبها ، ووضع ترجمة مناسبة وأخرج الثانى فى الدعوات ، فان القراءة لاتنحصر فى الصلاة ، بل تكون خارجها أيضاً . والذى عندى أن تدار المسئلة على القدر المشترك ، ولا ينبغى أخذها عن خصوص لفظ فانه لايتعين أنه لفظ صاحب الشريعة أو لفظ الراوى ، والله أعلم .

حكمة بالغة

واعلم أن كلمة الاخلاص لاستئصال الإشراك فى العبادة ، دون الإشراك فى الذات ، وعليه تبنى دعوة الأنبياء عليهم السلام ، لأن منكرى الربوبية أو المشركين فى الذات كانوا أقل قليل ، فلم يريدوا بتلك الكلمة . إلا الرد على الذين كانوا يشركون فى العبادة ، كما حكى الله تعالى عنهم « مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » يعنى أن الله سبحانه واحد ، وهؤلاء مقربون اليه ، والعياذ بالله . وقال تعالى « وإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين » وقال تعالى « وإذا قيل لهم لاإله إلا الله يستكبرون » ولم يقل يجحدون ، فعلم أنهم لم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأسا ، لأن الاستكبار بعد العلم ، وقد مر أن أول من بعث لدحض الكفر هو نوح عليه الصلاة والسلام ، وقبله لم يكن إلا الايمان فقط ، ثم جاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام وقابل مع قوم نمروذ ، وكانوا يشركون فى العبادة ، فرد عليهم بأبلغ وجه وأتم تفصيل . وعلى هذا فالملة الابراهيمية هى استئصال الاشراك فى العبادة ، بقى موسى وعيسى عليهما السلام فلم يكونوا بعثوا فى مقابلة الكفر ، بل إلى بنى اسرائيل ، وكانوا مسلمين باعتبار قومهم لأنهم كانوا من أولاد يعقوب عليه الصلاة والسلام ، ثم جاء بعد كلهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد انمحت آثار الأنبياء ، واندرست تلك الكلمة ، وانقطعت عن أصلها وفرعها ، حتى لم يكن يعرفها أحد ، فأحياها ، وأسسها ، وأقامها على سوقها ، ليغيظ بها الكفار ، فمن عرف تلك الكلمة ، أو قالها ، فقد قالها مقلداً إياه صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه هو الذى أحياها وعلمها الناس ، ولذا يقال له : إنه على الملة الابراهيمية ، وحينئذ القول بتلك الكلمة فقط تضمن الشهادة بالرسالة أيضا ، وعليه فليحمل حديث مسلم : « من قال لااله إلا الله دخل الجنة » ليس معناه ولو بدون الشهادة بالرسالة بل معناه أن من قال تلك الكلمة مقلداً ومقتديا به صلى الله عليه وسلم دخل الجنة . فانه قد أقر بالرسالة وشهد بها أيضا ، حتى أنهم صرحوا أن أحداً لو قالها بدون تقليده صلى الله عليه وسلم كسنوح السوانح ، لايكون من الإيمان فى شىء ، فظهر منه وجه آخر ، لحذف الشهادة بالرسالة فى الحديث . ثم اعلم أن صيغة الشهادة غلبت

عليها جهة الإيمان ، وليست من عامة الأذكار ، بخلاف لا إله الا الله ، فان فيها جهة كونها ذكرا من الأذكار أيضا ، بخلاف الشهادة بالتوحيد والرسالة ، فانها ليست ذكرا ، بل هى إيمان ، ولذا إذا تذكر الشهادة بالتوحيد ، تضم معها الشهادة بالرسالة أيضا ، فان الإيمان لايتم بدونها ، وتلك الكلمة (بدون لفظ الشهادة) قلما تذكر معها الجزء الثانى ، لأنه تنتقل ههنا إلى الأذكار ويراد بها أصحاب هذا الذكر ، فمعنى قوله صلى الله عليه وسلم ائذن لى فيمن قال : « لا إله إلا الله » أى فى أصحاب هذا الذكر ، وهم الذين أدوا الشهادتين ، ولا تظنن : أن المراد من أصحاب هذا الذكر هم الذين ذكروا بتلك الكلمة مراراً ، فانهم أصحاب الأعمال ، بل أريد به أنه صار عنوانا للمسلمين ، لأجل هذا ، فذكر العنوان المشهور وأراد المعنون المخصوص ، وإنما عنونهم بذلك ليعلم وجه خروجهم من جهنم بدون عمل وخير . وهذا وجه ثالث لحذف ذكر الشهادة بالرسالة ، فدونك رابعا أيضا : وهو أن لا إله إلا الله لاتزال تبقى المعاملة بها إلى الابد لأن الأذكار تبقى فى الجنة أيضا : وقد مرّ منى أن فيها جهة الذكر أيضاً بخلاف « محمد رسول الله » فان فيه جهة الإيمان فقط ، وليست فيه جهة الذكر ، وإنما الذكر فى حقه صلى الله عليه وسلم هو الصلاة عليه ، لأن تلك الكلمة فالمعاملة مع تلك الكلمة ، وهى القول بها تنتهى بانتهاء تلك الحياة . وليست معها معاملة بعد انقطاع تلك النشأة ، بخلاف كلمة التوحيد ، فان معها معاملة فى المستقبل أيضا ، ولذا وردت فى الحديث تلك الكلمة فقط دون محمد رسول الله . فان القول بها مضى فى الدنيا ، وأما فى الجنة فليس هناك الا الأذكار وهو ليس منها « يجرُّ قميصه » هذا من عالم الرؤيا فلاتجرى فيه مسئلة الاسبال « تأولت » والتأويل عند السلف طلب المآل ، وبيان المراد كما فى قوله تعالى : « هذا تأويل رؤياى » أى مرادها ومصداقها ، لاما أصطلح عليه المتأخرون من صرف الكلام عن الظاهر . « الدين » فان القميص كما تكون وقاية للابس من الحر والقرّ والوقاحة ، كذلك الدين يكون حافظاً لعرضه فى الدنيا والآخرة .

باب الحياء من الإيمان

وقد مر منى أن الحياء كالأمانة مقدمة الإيمان عندى . والأمانة وصف يعتمد بها الناس على حاملها فى أنفسهم ، وأموالهم . وليست بمعنى الوديعة التى فى الفقه ، ولذا أنكرت الأرض والسموات عن حملها ، حين عرضت عليهن ، لأنهنّ لم يكن بهذه المثابة ، ولم يكن حاملة لتلك الأوصاف . وإنما سبقها الانسان مع ضعفه ، لأنه كان حاملا لهذه الاوصاف ، وبعبارة أخرى إعطاء كل ذى حق حقه ، ووضع كل شىء مكانه أمانة ، وضدها غش ، وهو حط الشىء عن

مرتبته ، ولذا قال النبي ﷺ (مامعناه) لأنس « يابني إن قدرت أن تصبح وتمسي وليس في قلبك غش لأحد فافعل الخ » ثم المصنف رحمه الله يجعل «من» تبعيضية ، ونحن نجعلها ابتدائية كما قررنا

باب فان تابوا وأقاموا الصلاة الخ

غرض المصنف رحمه الله : أن تلك الأعمال من الإيمان ، فكما أنه لا نجاة في الآخرة بدون الأعمال كذلك لا يكف القتال عنهم في الدنيا إلا بها . قال الامام الشافعي ومالك رضي الله عنهما : إن تارك الصلاة يقتل حداً لا كفراً ، والفرق بين الحد ؛ والتعزير ، أن الحد لا يمكن رده للقاضي أيضاً فانه من حقوق الله تعالى ، بخلاف التعزير فانه مفوض إلى رأيه ، وقال أحمد رضي الله عنه : إنه يقتل كفراً ، وقال إمامنا الأعظم رضي الله عنه : انه ليس بكافر ، ولا يقتل ، ولكنه يحبس ثلاثاً فان عاد إلى الصلاة فبها وإلا يضرب ضرباً يتفجر منه الدم ، نعم لو قتله الإمام تعزيراً وسع كما وسع له قتل المبتدع . قلت : وجاز في السرقة للقاضي أن يقطع اليد تعزيراً وعليه أحمل ماورد فيه القطع فيما دون عشرة دراهم ، وتمام البحث يجيء في السرقة إن شاء الله تعالى . وقد قال لي بعض الفضلاء : إن في تذكرة المخدوم (١) هاشم السندهي إشارة إلى جواز قتل تارك الصلاة عندنا تعزيراً ، ولنا عند أبي داود ص ٢٠١ عن ابن محيريز أن رجلا من بني كنانة يدعى المخدجي سمع رجلا بالشام يدعى أبا محمد يقول : إن الوتر واجب ، قال المخدجي فرحت إلى عبادة بن الصامت رضي الله عنه فأخبرته فقال عبادة رضي الله عنه : كذب أبو محمد سمعت رسول الله ﷺ يقول : خمس صلوات كتبهن الله على العباد فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه ، وإن شاء أدخله الجنة انتهى فلو كان تارك الصلاة كافراً لجزم بدخوله النار ، ولكنه أبقى أمره تحت المشيئة ، فعلم أنه مسلم

---

(١) وهو من قضاة البلدة (ططها) ومعاصر للشاه ولي الله (رحمه الله تعالى) ولم يتيسر له لقاءه غير أنه حصلت له الإجازة من كتابته ، قلت : ولعله يكون إذ ذاك صغيراً ، وكانت عنده ذخيرة من الكتب النادرة والأسف على أنه لم يبق اليوم في ذريته أحد من العلماء ولم يبق لكتبه حافظ إلا دابة الأرض فانا لله و إليه راجعون . هكذا وجدناه فيما ضبطه الفاضل عبد القدير من تقارير الشيخ (رحمه الله تعالى) . ثم النووي من المفيدين عندي ، وقد لا يعدل في حق الحنفية و (المفيد) عندي من يأتي بكلام القوم مع إيضاح وبيان من قبله ، أما من خاض اللجج ، واقتحم الغمار ، وحل المعضلات ، ونقح كلمات القوم ، رميز بين المفرط والمفرط ، فهو (محقق) عندي وقليل ما هو . هكذا سمعت من حضرة الشيخ (رحمه الله تعالى) .

فا-ق . ونقل فيه مناظرة الإمام الشافعي وأحمد رضي الله عنهما قال الشافعي لأحمد رضي الله عنه : سمعتك تقول . إن تارك الصلاة كافر . قال : نعم . قال : فما سبيل اسلامه ؟ قال أن يصلي قال : وهل تقبل صلاة الكافر ؟ فسكت أحمد رضي الله عنه .

بقي تواتر السلف باطلاق الكفر على ترك الصلاة ، فالأمر عندي أنه بمعنى كفر دون كفر لأني لا أعلم من حالهم إلا أنهم عاملوا مع أمراء الجور معاملة الفساق ، حتى صلوا على جنائزهم وصلوا خلفهم الفرائض ، وتمسك النووي رضي الله عنه بحديث الباب على قتل تارك الصلاة . وفيه نظر ، لأن القتال غير(١) القتل وفي الحديث ذكر القتال ، دون القتل ، والقتال بمعنى الجدال ، كما في الحديث « أقتالا يا سعد ؟ » وما عند « الترمذي » فليقاتله لمن مر بين يدي المصلي ، فمن هذا الباب ، وكتب (النووي) رحمه الله تعالى تحته مسائل الدية . بأنه لو قتل المار أحد هل يجب به الدية أم لا ؟ فأوهم أن المراد من المقاتلة القتل ، وهو غلط ، وكان الأولى أن لا يكتب هناك تلك

---

(١) قاله (الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد) وهو من أعيان القرن الثامن ويقال : إنه شافعي ، ومالكي قال الشاه عبد العزيز في بستان المحدثين : انه لم يخل رجل مثله أجود علماً ، وأدقّ نظراً لا في السلف ، ولا في الخلف وله كتاب شهير بين الأنام « بالإلمام » في خمس عشرة مجلدولم يطبع وليس مفقوداً ، وقد طالعت نسخته ، وله شرح يسمى بالإمام وقد طبع من إملائه (إحكام الأحكام) وروى . أن الحافظ شمس الدين الذهبي ، ذهب إليه مرة ، وكان الشيخ في شغل له ، فسلم عليه فرد عليه السلام ، وقال : من أنت وقد كان سمع اسمه ، دون لقبه ، فأجابه باسمه ، ولم يذكر لقبه ، فسأله الشيخ (رحمه الله تعالى) عن أبي محمد الكاهلي من هو ، فأجاب من ساعته أنه (سفيان بن عيينة) فنظر إليه الشيخ من القرن إلى القدم وكأنه تحير من سرعة جوابه ، وكان الشيخ (رحمه الله تعالى) معاصراً لابن تيمية (رحمه الله تعالى) ولم أر في التراجم أن الحافظ (رحمه الله تعالى) لقي الشيخ (رحمه الله تعالى) أم لا . مع أن الحافظ (رحمه الله تعالى) أقام بمصر إلى زمان ، وكان الشيخ (رحمه الله تعالى) أيضا هناك ، فان لم يكن لقيه فكأنه لم يحسن ، وكان الشيخ تقي الدين (رحمه الله تعالى) من أهل الطريقة صاحب الكرامات الباهرة ، معتدل المزاج لم يكن يتعصب للمذهب ، ويتكلم بغاية الانصاف ، حتى أنه ربما يأتي بكلام يفيد الحنفية ويترشح منه أنه يقصده بخلاف الحافظ ابن حجر (رحمه الله تعالى) فانه لا ريب أنه حافظ يتكلم في غاية المتانة والتيقظ ، لكنه لا يريد أن ينتفع الحنفية من كلامه ولو بجناح بعوضة ، فان حصل فذلك بلا قصد منه ، ونظيره في العدل والنصفة منا الحافظ الزيلعي (رحمه الله تعالى) وكان أيضا من أهل الطريقة ، وقد جربت من أهل الطريقة ذلك العدل والانصاف ، ونرجو منهم فوق ذلك فانهم عباد الله والشيخ ابن الهمام (رحمه الله تعالى) أيضاً من أهل الطريقة وهو منصف أيضاً غير أنه قد يخرج عن الاعتدال يسيرا حماية لمذهبه . كذا في تقرير الفاضل عبد القدير والفاضل عبد العزيز ملتقطا من المواضع المتفرقة ومعربا

المسائل . فان الحديث لا تعلق له بمسئلة القتل ، وذكر تلك المسائل يوهم ذلك . ثم عن « محمد بن الحسن » رحمه الله تعالى أنه يقاتل مع قوم تركوا الختنة ، أو الآذان ، وفهم منه بعضهم ان الأذان عنده واجب . قلت (١) بل القتال إنما هو على ترك شعار الاسلام والأذان ، والختنة ، من شعاره فمن نسب اليه وجوب الأذان منا فقد توهم من هـــذه المسألة ، فاذا ثبت عنه جواز القتال من هؤلاء ، فمن تارك الصلاة أولى ، ثم ههنا مهم(٢) : وهو أنه كيف امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قتال مانعى الزكاة مع هذا الحديث الصريح ؟ والحل ما فى رسالتى (إكفار الملحدين) وأوضحته فى مواضع وخلاصته أن اختلاف الشيخين إنما كان فى غرض مانع الزكاة ، فجعله عمر (رضى الله تعالى عنه) بغيهم وجعله أبو بكر (رضى الله تعالى عنه) الردة ، من حيث إن الإيمان اسم لالتزام كل الدين فمن فرق بين الصلاة ، والزكاة ، فكأنه لم يؤمن بالكل ، ومن لم يؤمن بالكل ، فهو كافر قطعا . وهو نظر الحنفية ، أن الايمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا تشكيك فى الالتزام وقد مر الخلاف فى تحقيق الواقعة ، والكشف عنها ، ولو تحقق عند عمر رضى الله تعالى عنه أنهم أنكروا الزكاة رأساً لأكفرهم هو أيضا ، ولم يتردد أصلا ، وذكر مثله العلامة الحافظ الزيلعى رحمه الله تعالى فى (تخريج أحاديث الهداية) من الجزية ، وفى (المستدرك) ٣٠٣ ج٢ عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه « لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم » ، وذكر منها قوما قالوا نقر بالزكاة فى أموالنا ، ولا نؤديها اليك ، أيحل قتالهم ؟ انتهى مختصراً وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين فعلم منه أنهم لم ينكروا الزكاة رأسا كيف ولو أنكروها عن

---

(١) قال النووى : ان هذا الحديث يستدل به على وجوب قتال مانعى الصلاة ، والزكاة ، وغيرهما من واجبات الاسلام قليلا كان أو كثيرا . قال الشيخ العينى (رحمه الله تعالى) : فمن هذا قال (محمد بن الحسن) (رحمه الله تعالى) إن أهل بلدة ، أو قرية ، إذا أجمعوا على ترك الأذان فان الإمام يقاتلهم ، وكذلك كل شىء من شعائر الاسلام اه قال الشيخ ومن هنا صار الحديث معمولا به عندنا أيضاً فإنه لما جاز القتال من تاركى الأذان فمن تاركى الصلاة بالأولى .

(٢) وقد تعرض إليه العينى (رحمه الله تعالى) فى ص ٢١٣ ج ١ وراجع كلامه ، وحينئذ تقدر قدر كلام الشيخ قدس الله سره . ــ نعم ذكر العينى (رحمه الله تعالى) كلاماً فى ص ٢١٢ ج ١ وهو مفيد . قال وسأل الكرمانى ههنا عن حكم تارك الزكاة ثم أجاب بأن حكمه حكم تارك الصلاة ، ولهذا قاتل الصديق (رضى الله تعالى عنه) مانعى الزكاة : فان أراد أن حكمهما واحد فى المقاتلة فمسلم ، وإن أراد فى القتل فممنوع ؛ لأن الممتنع من الزكاة يمكن ان تؤخذ منه قهراً بخلاف الصلاة ، أما إذا انتصب صاحب الزكاة للقتال لمنع الزكاة فإنه يقاتل ، وبهذه الطريقة قاتل الصديق (رضى الله تعالى عنه) مانعى الزكاة ولم ينقل أنه قتل أحداً منهم صبراً اه

أصلها لما كان فى كفرهم موضع ريب لمن له أدنى علم ، فانها من الضروريات وانكارها كفر لا محالة ، وإنما زعموا أن الزكاة جباية مال كما يجبى السلطان من الرعايا جبايات من جهات ، فكانت إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى عهده ، وإذا ولينا نحن ولاة منا فقد سقطت ، وبقيت كسائر الجبايات على رأى الوالى . ومنصب الخلفاء عندى فوق الاجتهاد ، وتحت التشريع ، من حيث أن صاحب الشريعة أمرنا باقتدائهم مطلقا . ومن هذا الباب زيادة عثمان رضى الله تعالى عنه فى الأذان وجمع عمر رضى الله تعالى عنه الناس فى التراويح خلف امام واحد ، فلا يرجع اختلافهم إلى مسائل الأصول . فلا يقال ان الاختلاف فى الشيخين كان فى حكم تعارض العموم والخصوص كما قرروا ولعل الأمر يحوم حول ما قررنا ، فافهم واستقم « إلا بحق الاسلام » كالقصاص وزنى المحصن والارتداد .

باب من قال إن الإيمان هو العمل

وبعد الشيخ قطب الدين فى بيان الغرض حيث قال : إن المصنف رحمه الله تعالى انتقل إلى الرد على المرجئة القائلين بأنه القول بلا إله إلا الله فقط ، فقال : رداً عليهم إنه «عمل» وليس بقول فقط . وعندى قد فرغ عنه المصنف رحمه الله تعالى من قبل وإنما يريد الآن النص على أن الايمان عمل القلب كما كان نص أولا على أن المعرفة فعل القلب(١) والعمل لا يكون إلا اختياريا ، فالايمان أيضاً فعل اختيارى ، ووجه الاشارة أنه قصر الايمان على العمل ، أى أن الايمان مقصور على كونه عملا لا يتجاوز إلى صفة أخرى ، من كونه علما أو غيره . ولاشك فى أنه عمل القلب ، وأما من فسره بالمعرفة ، فأراد بها ما تستوجب العمل ، لا ما تجامع الجحود ، كما مر ولو كان غرض المصنف (رحمه الله تعالى) ما فهموه لقال : إن الايمان «عمل» بدون القصر لأن القصر إما (قصر

(١) قلت : وحينئذ لا يرد ما أورد عليه الشيخ « فى العمدة بقوله : وههنا مناقشة أخرى : وهى أن إطلاق العمل على الايمان صحيح من حيث ، أن الايمان هو عمل القلب ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون العمل من نفس الايمان وقصد البخارى من هذا الباب وغيره إثباته أن العمل من ، إداء الايمان (لعل الصحيح من أجزاء الايمان) رداً على من يقول : إن العمل لا دخل له فى ماهية الايمان ، فحينئذ لا يتم مقصوده على ما لا يخفى ، وإن كان مراده جواز إطلاق العمل على الايمان فهذا لا نزاع فيه لأحد : لأن الايمان عمل القلب وهو التصديق انتهى . قلت : وذلك لأنك قد علمت أن البخارى رحمه الله لم يرد بهذه الترجمة إلا التنبيه على كونه عملا دون الرد على المرجئة ، وأما قوله فهذا مما لا نزاع فيه . قلت : وأى حاجه أن تجعل ترجمته ناظرة إلى المنازعين ، لم لا يجوز أن تكون بيانا للمسألة فى نفسها وهو أهم ؟ سيما إذا كان التصديق علما عند طائفة من أصحاب المعقول .

قلب) أو (إفراد) ولا يصح واحد منهما ؛ لأن المعنى على الأول : أن الايمان عمل وليس بقول ، وعلى الثانى : أنه عمل وليس بمجموع القول والعمل ، وكلاهما خلاف المراد . وأما قصر التعيين فلا يحتمله المقام . ومنه ظهرت المناسبة بين الآيات ، والحديث ، والترجمة ، فانها أطلقت العمل على الايمان ، بمعنى أن الايمان من أكبر الأعمال ، لا أن قوله تعالى (بما تعملون) منحصر فى الايمان وكذا سئل النبى ﷺ عن الأعمال ، وأجاب بالايمان فاتضح أن الايمان عمل .

باب إذا لم يكن الاسلام على الحقيقة الخ

قالوا : إن هذا الباب كأنه دفع دخل مقدر وهو أنك ادّعيت أن الاسلام والايمان واحد ، مع أن الآيات والأحاديث ، تدل على تغايرهما ، فأجاب أن الاسلام على نحوين : الاسلام حقيقة أى شرعا ، وهو المعتبر وهو عين الايمان . والثانى · الاسلام لغة وهو غير معتبر فى الشرع ، وهذا الذى أريد فى قوله تعالى «ولكن قولوا أسلمنا» لأن الآية عنده فى حق المنافقين كما صرح به فى التفسير ، وحينئذ لم تكن عندهم حقيقة الاسلام ، وإنما جىء فى الآية بلفظ الاسلام على معنى الاستسلام ، وليس على حقيقته ، فدعوى الاتحاد إنما هو فى الايمان ، والاسلام المعتبر ، أما الاسلام الغير المعتبر ، فهو غير الايمان قطعا ، وفى عقيدة السفارينى ص ٣٦٨ ج ١ أن الاسلام من خوف القتل لا يعتبر عند البخارى ، ولعله أخذه من هذه الترجمة ، قلت : وإن كان يتضح منه الدخل ودفعه غاية وضوح ، فانه إذا لم يعتبر إسلام الخائف من القتل كيف يحكم عليه بأن إسلامه عين الايمان ، فلا جرم يكون مغايراً للايمان ، أما الاسلام الذى هو عين الايمان ، فهو ما يكون من طوع ورغبة قلب ، بدون خوف ، ولكنه كلام باطل ؛ لأنا نجد أقواما أسلموا من خوف القتل ثم اعتبر النبى صلى الله عليه وسلم إسلامهم ، نحو إسلام قوم لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا « صبأنا صبأنا » فقتلهم خالد ولم يعتبر إسلامهم ، ولما بلغ خبرهم إلى النبى صلى الله عليه وسلم رفع يديه وقال : اللهم إنى أبرأ اليك مما صنع خالد ، فهذا صريح فى أنه اعتبر اسلامهم ، وعلى هذا فنسبة هذا الكلام الباطل إلى المصنف رحمه الله تعالى لا يستقيم بحال .

وعندى : غرضه من هذه الترجمة الفرق بين الاسلام المعتبر ، وغير المعتبر ، لا دفع الدخل ، وحاصله : أن الاسلام قد يكون حكاية ، وإسمياً ، ورسمياً ، وانتحالا ، بدون استشعار القلب ، وهو غير معتبر وغير منجى ، واستدل عليه بقوله تعالى: « قالت الأعراب آمنا » الخ أى هم يدعون أن الاسلام رسخ فى بواطنهم وليس كذلك ، وانما عندهم اسم الاسلام والحكاية ، بدون المحكى عنه ،

وهذا غير معتبر وقد يكون الاسلام عن جذر قلب وصدق نية لاحكاية فقط ، فهو المرضى عند الله تعالى . وهو المنجي حقيقة ، كما قال : « إن الدين عند الله الاسلام » فجعل الاسلام ديناً مرضياً ، وعلى هذا قوله على الحقيقة ليس مقابلا للمجاز ، كما فهموه بل معناه فى نفس الأمر وإذا لم يكن الاسلام على الحقيقة بذلك المعنى يكون حكائياً واسميا لاحقيقة له فى نفس الأمر ، « أو الخوف من القتل » . واعلم أن فيه أحوالا : فمن أسلم كرها مع السخط فى الباطن فهو كافر قطعا ، لأنه ليس عنده سوى اسم الاسلام شيء ، وهو الذى أراده البخارى ، والثانى : من أسلم وكان عنده أن قبول الأديان من الجائزات ، فلم يختره لكونه حقا فى نفسه ، بل كاختيار أحد الجائزات . فهذا حسن ، وهذا أيضا حسن ، فهذا النوع أيضا كافر ، وهذا أيضا يمكن أن يدرج فى مراده . والثالث من أسلم كرها ، ثم رضى به ، كأنه عند الخوف من القتل ، يبعث نفسه أن ترى الاسلام حقا وتعتقده عن صميم قلبه ، فهذا مؤمن إجماعا ومن نسب إلى المصنف عدم الاعتبار باسلامه ، نظر إلى ألفاظ هذه الترجمة فقد بعد بعداً بعيداً . « أو كان على الاستسلام » من السلم أى الصلح ؛ فمعناه الاسلام صلحا يعنى على طريق المصالحة مجبوراً ، وادعاءا فقط دون الواقع ، والاستفعال فيه بمعنى الاتيان بشيء بدون سماحة نفس ، بل عن كره ، وسخط فى الباطن ، وهو أيضاً من خواص هذا الباب ، لأنى أجد فيه هذا المعنى فى مواضع ، وإن لم يذكره علماء (التصريف) كما فى قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » أى أنهم لم يحملوا كتاب الله ولم يحفظوه برغبة ، وطواعية نفس ، ولكنه حمل عليهم حفظه ، على كره ، ولهذا المعنى جيء بالاستحفاظ ههنا كاستأسر أى عدّ نفسه أسيراً مجبورا يقال : استأسر الرجل إذا أخذ فى جريرة فيسلم اليه نفسه مجبوراً ، وكما فى قولهم : « إن البغاث بأرضنا يستنسر » مع أنه ليس بنسر ، فاستسلم معناه أسلم ، وليس بمسلم ، وقد علمت أن المصنف لم يتعرض إلى دفع السؤال الناشيء من الآية ، فان التقرير المذكور لايدفع السؤال المذكور ، فان الاسلام واقعياً كان أو حكائياً إلا ان القرآن أباح لهم أن يقولوا أسلمنا . وإن نفى عنهم اسم الايمان ، فالسؤال باق ولكنه تعرض إلى المعتبر من الاسلام والغير المعتبر منه . ولم يدخل فى مسألة اتحاد الايمان والاسلام فى تلك الترجمة وانما تعرض إليها فى ترجمة تأتى ، وإنما يتبادر دخوله فى تلك المسألة من جهة الآية ، فانها تفرق بين الايمان ، والاسلام ، (والمصنف) قائل بالاتحاد فخيل أنه توجه فيها إلى جوابه ، والظاهر أنه أراد ههنا بيان الفرق بين المعتبر من الاسلام ، وغيره فقط ، وإنما يتردد النظر فى شرح تراجمه ، لأنه كثيراً ما يذكر الشرط ، ويحذف الجواب من الترجمة ، ويخرج مادته فى الحديث المترجم له ،

فكأن السؤال يكون فى الترجمة ، والجواب فى الحديث ؛ وإذا يكون الحديث محتملا للوجوه ، يحدث التردد أنه ما ذا أراد ؟ كما ترى ههنا (۱) « مالك عن فلان » قال (الحافظ) واسمه جعيل ، وهو أصحابى جليل القدر وله منقبة عظيمة . عن أبى ذر أن رسول الله ﷺ قال لأبى ذر : كيف ترى جعيلا قلت : كشكله من الناس ـ يعنى المهاجرين ـ قال فكيف ترى فلانا؟ قال قلت سيد من سادات الناس ، قال فجعيل خير من ملاء الأرض من فلان . فهذه من منزلة جعيل المذكور

« أرى » واتفق أئمة اللغة على أنه معروفا بمعنى اليقين ، ومجهولا بمعنى الشك ، ولعل الأول مأخوذ من الرؤية والثانى من الرأى كما صرح به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى فى باب الصيام ، وههنا مجهولا أولى ، لأن الحكم بمحضر النبى جزماً إساءة للأدب ، وقال قائل : بل الأول متعين للقسم ، فانه قال فوالله إنى لأراه مؤمنا ، والقسم لايناسبه الشك . قلت : ويلزمه أن لايجوز قولهم والله لأظنه كذا وهو باطل قطعا .

« أو » وقرأه (الشيخ العينى رحمه الله تعالى) بهمزة الاستفهام ، وواو العطف (أو) يعنى أتقول كذا وهو مسلم ؟ وقيل : بل هو حرف عطف بسكون الواو (أو) والفرق بينهما أنه على الأول يكون الحكم باسلامه ، بتا من جهة صاحب الشريعة ، بخلاف الثانى فليس فيه بت وحكم قطعى على إسلامه ، ومعناه مهلا ما تقول لعله يكون مسلما ، ولا يكون مؤمنا . وقال بعضهم : إنها بمعنى الاضراب أقول : وإنما يفهم منها الاضراب للمقابلة لأنه أصل المعنى . ثم إنه طال نزاعهم فى قوله تعالى « أو يزيدون » ، وسنعود إليه إن شاء الله تعالى فى موضع آخر . فان قلت : اذا كان أمر جعيل ما قد وصف فى الحديث ، فلا معنى للشك فى اسلامه واطلاق اسم الايمان فى حقه قلت هو كذلك ، وإنما منعه اصلاحاً له وتنبيهاً على أنه لاينبغى المبادرة فى مثل تلك الامور الباطنة التى قد تخفى على الأنبياء عليهم السلام أيضا ، سيما بحضرة صاحب الوحى ، وان كان صحيحا فى خصوص هذا الموضع فلو كان صوبه ههنا ، ولم يمنعه لأمكن أن يستعمله فى موضع آخر أيضا لايكون محلا له فمنعه مطلقا سداً للباب ، ولم ينظر الى خصوص المقام ، فاطلاق أحب الألقاب إلى الله تعالى بدون رؤية ورؤية هو مورد النكير فقط ، وليس المراد ذم الصحابى المذكور ، فانه ذو منقبة ومكان ، ورتبة عند الله ، وعند رسوله ، وهذا كما قالت عائشة رضى الله عنها : « لولد مات » « طوبى له عصفور من عصافير الجنة » قال مهلا ياعائشة (رضى الله عنها) » وقد

(۱) وكنت أسمع من شرح هذه الترجمة على النحو الذى شرحوا بها أيضا إلا أنى وجدت فيما كتبت عن الشيخ على خلاف شروحهم ورأيته ألطف فجعلته أصلا ولكنه سقط منها بعض شىء فانخرم المراد ، فعليك أن تتفكر فيه

كان هذا ولداً لأنصارى ، ومعلوم أن أولاد المسلمين كلهم فى الجنة ، وإنما الاختلاف فى أولاد المشركين ، فهذا أيضا إصلاح كالقاعدة الكلية ، أى الجزم بأمور الغيب قبل العلم بهاممالا يناسب مطلقا ، فكيف بمحضر من صاحب الشريعة وهو أعلم فينبغى أن يترقب ماذا يلقى اليه من جانبه ثم يتلقاه منه لا أنه يتبادر فيفتات عليه ، ولذا ترى الصحابة رضى الله تعالى عنهم أكثر مايجيبونه بقولهم : « الله ورسوله أعلم » ويتضح عندك مراده كل الاتضاح مما قيل فى الفارسية .

(خطا اكر راست آيد تاهم خطا ست) وفى الحديث أيضاً « من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » وغفل بعضهم عن هذا المعنى فجعل يأول فى قصة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وقال : لعل الولد كان من المشركين ، ثم لما مر على الروايات ورأى : أنه كان ولداً للأنصارى ركب تأويلا آخر باطلا ، وقال إنه كان أنصاريا نسبا وقوما فقط ، وهذا كله كما ترى لعدم البلوغ إلى حقيقة المراد . أما (المصنف) رحمه الله تعالى فاستشهد بقوله فيه أو مسلما فانه دال على تغاير بين الإيمان والإسلام فى الجملة ؛ فانه نفى عنه اسم المؤمن مع اثبات لقب المسلم فثبتت الترجمة .

باب إفشاء السلام الخ

وإفشاؤه نشره سراً وجهراً على من تعرف ومن لم تعرف ، والمصنف رحمه الله تعالى فى مثله يتبع ألفاظ الحديث ، فان كان الحديث جعل أمراً « من الاسلام » يترجم المصنف رحمه الله تعالى أيضاً بذلك ، وإذا كان جعله «من الإيمان » يتبعه أيضا فتارة يقول « من الإسلام» وأخرى «من الإيمان » لهذه النكتة وليس لمجرد التفنن فى العبارة .

قوله « الإنصاف من نفسك » يعنى عن داعية نفسه بلا رياء أو حكم حاكم ، وهذا انصاف صادر من طبعه ، وحينئذ يكون حرف « من » ابتدائية والنفس فاعلا معنى ، ويمكن أن يكون معناه إجراء الإنصاف فى معاملة نفسه أيضاً ، وحينئذ تكون النفس مفعولا « للعالم » بالفتح أى جميع الناس « من الإقتار » أى الافتقار ، ومن بمعنى فى كما ذكره العينى رحمه الله تعالى ، أو بمعنى عند ومع كما اختاره الحافظ رحمه الله تعالى ، فالإنصاف خلق ، والإنفاق يتعلق بحقوق الأموال ، وافشاء السلام أمر بين الأمرين ، والايمان مجموع الثلاثة .

باب كفران العشير الخ

واعلم : أن هذه الترجمة أيضا من التراجم المشكلة عندى ، والجملة الأخيرة مرفوع أى إعرابا

وإعرابها حكائى عندى ، لأنه قول (عطاء بن أبي رباح ، ونقل نحوه عند ابن كثير عن (ابن عباس) رضى الله الى عنه فى تفسير قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الكافرون» أى بكفر دون كفر ، ولعل الحافظ رحمه الله تعالى لم يدركه ولذا نسبه إلى عطاء ، ولو أدركه لنسبه إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، لأن عطاء تلميذ له ، ولذا أظن أن عطاء لعله تعلمه منه ؛ فأصله عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه فاعلمه . قال (الحافظ) (١) دون بمعنى أقرب واختاره وقيل بمعنى غير ، وجعله مرجوحا قلت : والمختار عندى ماجعله (الحافظ) رحمه الله مرجوحا ثم ان (الحافظ) رحمه الله بنى شرحه على شرح القاضى أبى بكر بن العربى ، وحاصله راجع إلى تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله ومحصل تحقيقه : أن الإيمان لما كان مركبا أمكن أن يوجد فى المؤمن بعض أشياء الكفر ، وفى الكافر بعض أشياء الإيمان ، كالكبر فانه من الكفر وقد يوجد فى المسلم أيضاً ، وكالحياء فانه من الإيمان وقد يوجد فى الكافر أيضاً فالإسلام عرض عريض ، أعلاها لا إله إلا الله وأدناه إماطة الأذى عن الطريق وبينهما مراتب لاتحصى ، وكذلك الكفر أيضاً عرض عريض فكما أن الإيمان المنجى ماهو فى المرتبة الأخيرة ، كذلك الكفر المهلك أيضاً ما كان فى تلك المرتبة وبين أعلى الكفر ، وأدناه مراتب لاتحصى . وعلى هذا فالكفر اسم للجحود والفسوق . وأقرب نظائره كالصحة

---

(١) قلت ولم أجده فى الفتح من هذا الباب ولكنه ذكره العينى فى العمدة ص ٢٣٣ جزء ١ قال : معناه وكفر أقرب من كفر ثم قال : وتحقيق ذلك ماقاله الأزهرى الكفر بالله أنواع : إكفار وجحود وعناد ونفاق ، ثم فصلها ، قال الأزهرى ويكون الكفر بمعنى البراءة كقوله تعالى حكاية عن الشيطان (إنى كفرت بما أشركتمون من قبل) أى تبرأت . قال وأما الكفر الذى هو دون ماذكرنا فالرجل يقر بالوحدانية والنبوة بلسانه ، ويعتقد ذلك بقلبه ، لكنه يرتكب الكبائر من القتل والسعى فى الأرض بالفساد ومنازعة الأمر أهله وشق عصا المسلمين ونحو ذلك انتهى . وقد أطلق الشارع الكفر على ماسوى الأربعة وهو كفران الحقوق والنعم لهذا الحديث ونحوه ، وهذا مراده من قوله : وكفر دون كفر وفى بعض الأصول وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول انتهى مع اختصار ، قال الحافظ بن حجر رحمه الله وخص كفران العشير من بين أنواع الذنوب لدقيقة بديعة وهى قوله صلى الله عليه وسلم « لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » فقرن حق الزوج على الزوجة بحق الله فاذا كفرت المرأة حق زوجها وقد بلغ من حقه عليها هذه الغاية كان ذلك دليلا على تهاونها بحق الله ، فلذلك يطلق عليها الكفر لكنه كفر لايخرج عن الملة ، ويؤخذ من كلامه مناسبة هذه الترجمة لأمور الإيمان وذلك من جهة كون الكفر ضد الإيمان اهـ ص ٦٣ جزء ١ ، ولا ريب أن تلك النكتة بديعة جدا ثم راجعت الفتح من « باب ظلم دون ظلم » فوجدت فيه ماذكره الشيخ رحمه الله قال الحافظ دون يحتمل أن تكون بمعنى غير أى أنواع الظلم متغايرة أو بمعنى الأدنى أى بعضها أخف من بعض وهو أظهر فى مقصود المصنف رحمه الله انتهى، فلله الحمد

والمرض فيوجد فى الصحيح بعض أشياء المرض ، وفى المريض بعض أشياء الصحة ، ولكن هذا التقرير يناسب وظيفة المحدث ، والمفسر ، أما على طريق الفقيه والمتكلم فانهم لا يبحثون إلا عن النجاة وهى المرتبة الآخيرة فلا يجتمع الإيمان مع الكفر عندهم أصلا قلت : كما أن المحدثين والمتكلمين اختلفوا فى الحالة المتوسطة بين الإيمان والكفر فأثبتها الأولون ، ونفاها الآخرون، كذلك اختلف الأطباء فى الصحة والمرض فذهب (جالينوس) إلى أن هناك ثلاثة أحوال : الصحيح فقط ، والمريض فقط ، والذى بينهما ، وأنكره (ابن سينا) وثنى القسمة ، فالأعمى عند جالينوس ليس بصحيح من حيث فقدان حاسة البصر ، ولا مريض من حيث صحة بقية الأعضاء ، وعند ابن سينا هو مريض . ومن هذا التحقيق انحل كثير من الأحاديث التى أطلق فيها لفظ الكفر على الكبائر ، واستغنى عن التأويلات ، كقوله صلى الله عليه وسلم «من ترك الصلاة فقد كفر » . فأول فيه بعضهم أنه ليس حكما بالكفر بل معناه أنه قرب الكفر . قلت : وليس بشىء ، لأن الحديث يصفه به فى الحالة الراهنة ، ويرميه بالكفر ولا ينظر إلى حالة أخرى ، وقال قائل : معناه من ترك الصلاة مستحلا وهو أيضاً من هذا القبيل ؛ لأنه لا يختص بالصلاة فانه يكفر باستحلال كل حرام قطعى ، وقال آخر : معناه أنه فعل فعل الكفر ، وهذا نافذ ، والرابع ما أراده الحافظ ابن تيمية رحمه الله أى فقد كفر بكفر دون كفر فلم يكفره بكفر يوجب الخلود ، بل بكفر سلب عنه حسن الإسلام ، وشانه بوصمة الكفر وهذا أحسن من الكل ؛ ومقتضى هذا التحقيق جواز اطلاق الكافر على العاصى لقيام مبدأ الكفر به والأعجب إلى ، أن يحجز عنه إطلاق الكفر وإن صح ظاهراً فان فيه مفاسد لا تخفى . وقد سمعت أن نظر الحنفية لما كان مقتصرا على المرتبة الأخيرة -وهى التى تليق بوظيفتهم - لم يختاروا ذلك التحقيق كما مر مفصلا ، إذا سمعت هذا فاعلم أن الحافظ رحمه الله جعل حاصل هذه الترجمة والترجمة الأخرى باب «ظلم دون ظلم» واحدا، وقال : إن المصنف رحمه الله لما أقام المراتب فى الإسلام لزم منه أن يقيم المراتب فى الكفر أيضاً ، وجعل دون بمعنى أقرب ، ليكون أسهل فى الإشارة فى إقامة المراتب ، فالكفر على هذا نوع واحد ، تحته مراتب بعضها أخف من بعض . أقول : إن هذه الترجمة لا تبتنى على تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله وإن كان تحقيقه جيدا ولكن المصنف رحمه الله فيما أرى لم يتر إليه ، وكذلك دون فى ترجمته بمعنى غير ، على خلاف ما فهمه الحافظ رحمه الله ، والوجه عندى أن المصنف رحمه الله استعمل هذا اللفظ فى مواضع عديدة ومعناه هناك غير قطعا ، منها « باب من خص قوماً دون قوم بالعلم » أى سوى قوم وكذا أشار إليه الحديث أيضاً فانه جعل الكفر نوعين ، فالأول كفر بالله والثانى كفران بالعشير ، فجعله متغايرا بالمتعلقات ولم يقم فيه المراتب كما تقول تصور فقط ، وتصور

معه حكم ، فهذان نوعان للعلم ، كذلك الكفر أيضا نوعان كفر بالله ، وكفران بالعشير ، فهو كفر غير كفر كغايرة النوع بالنوع ، ويمشى على هذا التقدير تقرير القاضى أيضا لان كون كفر مغايرا لكفر آخر لا ينافى اقامة المراتب بل هذا أولى مما قالوه ، فان الكفر إن جعلناه نوعاً واحدا كما قالوه يلزم اثبات الأحكام المختلفة لأفراد نوع واحد ، وهو مستبعد بخلاف ما إذا جعلناه أنواعاً وغايرنا فى أحكام الأنواع فنوع منه موجب للخلود، ونوع آخر للفسوق كان على طريق معروف ولم يكن فيه بعد، فلما كان تقريره يمشى على هذا التقدير مع ملاءمته بكلام المصنف رحمه الله تعالى فى مواضع أخرى، وإيماء الحديث إليه فالحمل اليه أولى ، وينجلى الأمر مما فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء لأنهم اتفقوا ان دون فيها ليست بمعنى اقرب ، بل بمعنى غير ، ولذا جزمت أن (دون) ههنا بمعنى غير لا بمعنى أقرب ، كما شرحوا به ، فالمصنف رحمه الله تعالى عندى ليس بصدد بيان تقارب الكفر بالكفر ، ولا بشرح الأحاديث التى أطلق فيها الكفر على المعصية ، كما ذهب اليه القاضى بل بصدد بيان التنوع فيه وتؤيده نسخة أخرى نقلها الشيخ العينى رحمه الله تعالى : وكفر بعد (١) كفر وقد كان يخطر ببالى أن طريق المصنف رحمه الله تعالى جمع الآيات المناسبة فى ترجمة الباب وههنا لم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى إلى قوله تعالى « الأعراب أشد كفراً ونفاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ماأنزل الله » مع كونها صريحة فى هذا المراد ، ثم تبين لى أن المصنف رحمه الله تعالى إنما يريد مراتب الكفر التحتانية ، وهذه تدل على الفوقانية وهى الكفر المهلك ، ولما كان بين الكفر والكفران اشتقاقا لم يبال باختلاف الألفاظ واستدل به على مراده ، وهذا تقرير على مذاقهم .
وأما ماسنح لى فأقول : إن المصنف رحمه الله تعالى لو كان أراد اجراء التوجيه المذكور فى الأحاديث لأخرج تحت هذا الباب حديثاً من الأحاديث التى أطلق فيها الكفر على المعاصى أو الكافر على العاصى ليتوجه ذهن الناظر إلى ان هذه الترجمة شرح لمثل هذه الأحاديث ، ولكنه لم يشر إليه فى مقام ولم يخرج تحته حديثاً كما وصفنا ، بل ذكر أن كفراً يباين كفراً آخر ، ولم يجعل الكفر شيئا واحداً وعرضاً عريضاً . فان قلت : إنه قد أخرج حديث كفران العشير قلت : الكفران ههنا بالمعنى اللغوى (حق ناشناسى) وهو قد يطلق على أمر لا يكون معصية أيضاً ، ولو كان أراد الاشارة إليه فلا أقل من أن يخرج تحته قوله صلى الله عليه وسلم « وقتاله كفر » ولكنه لم يخرج مثل هذه

---

(١) قلت ولى فيه نظر لأنها تدل على إقامة المراتب لا على تغاير الأنواع وفى تقرير الفاضل عبد العزيز وكذا فى تقرير آخر عندى أن تلك النسخة كفر غير كفر ولا ريب أنها تؤيد ما ذكره الشيخ بل تلك صريحة فيه غير انى لم أجد تلك فى العينى بل فيه لفظ بعد على ما عندى من نسخة العينى ص ٢٣٤ ج ١ قال وفى بعض الأصول وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول (أى دون بمعنى أقرب)

الأحاديث فى باب من أبواب الإيمان ولم يشر إلى تأويلها فى موضع من المواضع . فان قلت : ان الحديث قتاله كفر وقد أخرجه فى الباب الآتى قلت : لكنه لم يبوب عليه بكفر دون كفر بل بوب بباب آخر ولم يستفد منه هذا المعنى . والحاصل أنه إذا بوب بترجمة أمكنت أن تكون إشارة إلى تحقيق الحافظ (ابن تيمية) لم يخرج تحتها حديثاً أطلق فيه الكفر على المعصية لتكون إشارة إلى شرحها وإن أخرج حديثاً كذلك لم يترجم عليها بترجمة تكون مشعرة بشرحها ، ولو كان أراد التحقيق المذكور لجمع بينهما ولما حجر فى الباب الآتى عن اطلاق الكفر على العاصى إلا بالشرك وقال « ويكفر صاحبها » مكان ولا يكفر ، وأيضاً لوجب عليه أن يقيد قوله « ولا يكفر صاحبها » بقيد ما كالكفر بالله ليتم مراده ، ولا أخال عبارة المصنف رحمه الله تعالى تكون ناقصة فى مثل هذا الموضع . وأيضاً لما ذكر التحذير من الاصرار على التقاتل فى باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وخشية أصحابه صلى الله عليه وسلم على أنفسهم النفاق « لأن حاصل هذه الترجمة أنه ليس بكافر فى الحال ، ولكنه يخشى عليه سوء الخاتمة ، أعاذنا الله منه وأماتنا على الملة البيضاء المحمدية على صاحبها الصلاة وألف ألف تحية ، فهناك تحذير من الكفر بكفر بوجب الخروج عن الملة . لا حكم بالكفر بكفر دون كفر فى الحالة الراهنة ، كما سيأتى ، وهذا يخالف تحقيق الحافظ (ابن تيمية) فإنه يجوز اطلاق الكفر فى الحال بكفر دون كفر ؛ فينبغى أن يلاحظ فى شرح هذا الباب هذان البابان أيضاً فان لهما تعلقاً بهذا الباب ، وقد علمت : أن الترجمة التالية ولا يكفر صاحبها يشعر بعدم اختياره هذا التحقيق ، وكذا فيما بعده يدل على التحذير من الكفر المخرج عن الملة ، وليس فيه تعرض إلى كفر دون كفر ، مع عدم الإشارة إلى هذا التوجيه فى باب من أبوابه فلا يصح عندى إدخال هذا التحقيق فى شرح تراجمه . ولعل المصنف رحمه الله تعالى إنما ترجم بكفر دون كفر نظراً إلى خصوص ألفاظ هذا الحديث ، ولما كان فى الحديث الفعل الواحد مضافا إلى الله ، والعشير صار الكفر مختلفا ، وبوب بكفر دون كفر ، ولم يرد التأويل فى مثل تلك الأحاديث ، ومثله يفعل المصنف رحمه الله تعالى فى أبوابه ويضع التراجم نظراً إلى خصوص الألفاظ أيضا ، والمصنف رحمه الله تعالى لعلو كعبه ، ورفعة محله لا يزيد لأجلنا حرفا ويتكلم على قدر علمه فيوحب تحيراً للمحققين واعتراضا للقاصرين ، ولم يؤد أحد حق تراجمه إلى يومنا هذا وهى كالأحاجى بعد ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً قوله « رأيت النار » وفى الحديث الآخر « إن لكل رجل من أهل الجنة امرأتان » فدل على كثرتهن فى الجنة ، وقد عجز الحافظ عن جوابه . والجواب عندى : أن هاتين من الحور العين كما فى البخارى ص٤٦١-ج٥ عن أبى هريرة لكل امرىء زوجتان من الحور العين ، وأيضا الأكثرية عند مشاهدته إذ ذاك ولا تنسحب على مجموع الزمان ، والوجه كثرة الغيبة واللعن

فيهن وكن النساء إذ ذاك حديث عهد بالجاهلية وكثرة الغيبة واللعن فيهن أمر معلوم فرآهن أكثر أهل النار، ولهذا لايلزم من ذلك كثرتهن بعد ماأدبهن آدب الاسلام؛ فانهن يكن أرق قلوبا يتأثرن بالسرعة، فكما كن فى الجاهلية أكثر لعناً صرن فى الاسلام أبعد عنه، والله تعالى أعلم. والحافظ رحمه الله تعالى لمإذهل عن هذا اللفظ تحير في الجواب، ولم يأت بما يميز القشر عن اللباب.

باب المعاصى من أمر الجاهلية الخ

والمراد من المعاصى هى الكبائر أما الصغائر فأمرها هين برحمة الله فان الحسنات يذهبن السيئات «ولا يكفر صاحبها» أى عند الجمهور فانهم قالوا: إن مرتكب الكبيرة ليس بكافر مادام يكون جازما بالشهادتين، ومقراً بهما، خلافا للمعتزلة فانهم قالوا: بالمنزلة بين المنزلتين أقول: قوله ولا يكفر صاحبها على تقدير تحقيقه «كفر دون كفر» مشكل؛ فان موجبه أن يجوز اطلاق الكفر ولا يتأخر عنه، والجواب عندى: على تقدير التسليم أن مراده الإيذان بعدم إكفار صاحب المعصية من جانبه، والاقتصار به على المواضع التى ورد بها الشرع فأينما حكم القرآن، والحديث، على أمر بكونه كفراً لك جاز إطلاق الكفر عليه على طريق كفر دون كفر، وإلا فلا يسوغ لك إطلاق الكفر عليه. وهذا كحذر الشريعة عن اللعن فلا يسوغ لاحد أن يلعن أحداً من عند نفسه. ووجه الاشارة أنه جاء بلفظ المضارع فمعناه لايكفر فى المستقبل، أما الإطلاق الذى مضى من جانب الشرع فهو ماض والمنع فى المستقبل مخافة شيوعه فى المحل وغير المحل، وعندى شرح آخر أيضا: وهو أنه لايكفر صاحبها لأن المتبادر من إطلاق الكفر هو كفر الخلود فيمنع عن إطلاقه دفعاً لهذا التوهم. وله شرح ثالث أيضا: وهو يبنى على ماأخرجه الهيثمى فى (الزوائد) عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أنه عد عدة أشياء ثم قال ويقال بتركه «به كفر ولا يقال إنه كافر» ونحوه رأيت عن على رضى الله تعالى عنه ولكن فى إسناده راو كذاب وعن الدارمى (١) أيضا مثله حيث قال: يقال به كفر، ولا يقال إنه كافر، قلت: إنه لايسمى كافراً لأن إطلاق اسم الفاعل

---

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى: وكان الدارمى فى طبقة البخارى رحمه الله تعالى وكان أسن منه ولذا تجد الثلاثيات عنده أزيد من البخارى، وكنيته أبو محمد ولم يكن البخارى رحمه الله تعالى ينشد شعراً، فلما توفى الدارمى أنشد شعرا على وفاته وعند محمد بن الحسن رحمه الله تعالى توجد الثنائيات أيضاً وفى تقرير الفاضل عبد العزيز ان الثنائيات لمحمد رحمه الله تعالى قد جمعها عالم ببلدة الكشمير وكانت عند شيخنا رحمه الله تعالى أيضاً.

على من صدر عنه الفعل مرة ولم يتكرر ليس باطيف فى العرف ، و إن جاز عقلا ، نعم إذا تكرر وصار صفة له لطف إطلاقه ، ولذا يقال : إن الفعل للواقعة فمن ضرب مرة يقال : إنه ضرب ولا يقال : فلان ضارب ، وفلان سارق وفلان زان ، إذا لم يتكرر منه ذلك الفعل ، فان قلت : إن القرآن لم يقل به كفر بل أطلق لفظ الكافر فى قوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» قلت : هذا إطلاق على الطائفة لا على الشخص وكلامنا فى الشخص دون الطائفة ، فانه يجوز أن يقال : لعنة الله على الكاذبين بخلاف لعنة الله عليك ، و إن كان كاذبا . ويمكن أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد منه بيان المسألة فقط بأنه لا يكفر العاصى ، ولم يكن أراد شرح الأحاديث التى وردفيها إطلاق الكفر على المعاصى ، وتأويلها بكفر دون كفر ، ويحتمل أن يكون أراد من قوله كفر دون كفر : إفادة التشكيك فيه ، وأراد من المعاصى غير ما أطلق عليه الكفر ، والمقصود أن ما أطلق عليه الكفر فى الشرع فقد اندرج فى باب كفر دون كفر ، وأما المعاصى من غير هذا النوع فلا يطلق عليه الكفر ولا يكفر صاحبها لهذا النوع ، ولذا أخرج تحت هذا الباب حديث « إنك امرؤ فيك جاهلية » ولم يخرج نحو قتاله كفر ، وأخرج فى الباب الأول حديث كفران العشير لمجىء إطلاق الكفر فيه ، فيقال فى أمثال تلك المعاصى فيك جاهلية ، ولا يقال : فيك كفر ، ومن ارتكب القتل والعياذ بالله يقال له « به كفر » هذا كله على ماشرحوا به . وأما الغرض منه على ماقررت مراده فالصدع بعدم إطلاق الكفر على المعصية والتصريح بأنه لم يرد من الباب السابق أن الكفر عرض عريض ولو كان ذهب اليه لجوز ذلك الاطلاق . فكأنه احتراس منه وتصريح بعدم إطلاق الكفر من ارتكاب المعصية ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . قوله تعالى « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » وهذه الآية نص لأهل السنة والجماعة وتأول فيها الزمخشرى . والشرك أخص من الكفر لأنه الكفر مع عبادة الغير ، فهو أغلظ أنواعه ، فانكار الرسالة كفر ، وليس بشرك ، وإنما ذكر فيها الشرك خاصة والله أعلم لأن أكثرهم كانوا يشركون فى العبادة فوردت الآية ناعية عليهم ، وإنما المراد الكفر (١) مطلقا . ثم استشهد المصنف رحمه الله تعالى من آية أخرى

---

(١) ووجدت فى تقرير الفاضل عبد القدير فيما ضبطه من كلام الشيخ رحمه الله تعالى جوابين آخرين وتعريبهما على ما فهمت أن الأولى بحال القرآن البحث عن أسباب الشىء لا عن نفسه ، والشرك سبب من أسباب الكفر والكفر حكمه يتفرع عليه فاستحسن التعرض للشرك دون الكفر ، والجواب الثانى أن عدم مغفرة الكافر الغير المشرك واضح فانه إما بانكاره بوجود الله سبحانه وتعالى وعدم مغفرته ظاهر ، أو بانكار رسوله ، المناواة والمعاداة بذى منصب من الحكومة معاداة من الحكومة نفسها فالبغاوة مع الرسول أيضاً يفضى إلى البغاوة مع الرب عز اسمه ، وليس جزاء الباغى إلا الهلاك فمنكره أيضاً هالك على ظاهر

وفيها أيضا إطلاق المؤمن على العاصى ، لأن الاقتتال معصية غير أنه يوجب أن يكون اقتتالهم المذكور فى الآية كبيرة ليثبت إطلاق الكفر عليها ، حتى يلزم صحة إطلاق المؤمن على من فيه كفر دون كفر قلت : إنما أراد المصنف رحمه الله تعالى فى هذا الباب إطلاق المؤمن على من فيه جاهلية ، ولا ريب فى كون الاقتتال من أمور الجاهلية ،وحينئذ لاحاجة إلى جعل هـــذا الاقتتال كبيرة .

قوله « وعليه حلة » وفيه مساحمة من الراوى لأن الحلة اسم للثوبين من جنس ولم يكن عليه ثوبان من جنس ، لما عند المصنف رحمه الله تعالى فى الأدب بلفظ « رأيت عليه برداً » وعلى غلامه برداً فقلت لو أخذت هذا فلبسته كانت حلة ، ولأبى داود فقال القوم : ياأبا ذر لو أخذت الذى على غلامك فجعلته مع الذى عليك لكانت حلة ، ثم أجابه أبو ذر بحكاية القصة التى كانت سبباً لذلك ، ولفظ الحديث وإن اقتضى المواساة دون المساواة ، لكنه حمله على المساواة تشديداً على نفسه . وههنا دقيقة أخرى سنذكرهاان شاء الله تعالى فى موضع آخر (سابيت رجلا) والرجل هو عمار بن ياسر رضى الله تعالى عنه كان يطعن فيه أن أمه (سمية) أمة والحق أنها لم تكن أمة بل اتخذت أمة بالقهر ، وفى (الفتح) أنه بلال ، واعلم أنه قال أرباب التصانيف : إن سب الصحابة رضى الله عنهم فسق ، وقال بعضهم : إن سب الشيخين كفر ، والمحقق أن سب الصحابة رضى الله عنهم كلهم أو أكثرهم كفر ،وسب صحابى واحد أو اثنين فسق ، وسب أحدهما الآخر ليس بكفر ، فانه يكون لداعية ، لا لمجرد تبريد الغيظ بخلاف سب من بعدهم إياهم ، فانه ليس بسب صحيح، بل لمجرد تبريد الغيظ ،فانهم قدانقطعوا عن الدنيا ، ولم يبق لهم معاملة مع الناس فلا يقع من يقع فيهم إلا لأجل الحظ منهم ، ثم إنهم احتلفوا فى إكفار الروافض ، ولم يكفرهم ابن عابدين رضى الله عنه وأكفرهم الشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى ، وقال إن من لم يكفرهم لم يدر عقائدهم ، ثم فصل فى المسئلة وبه أفى والله أعلم .

الأمر ، نعم الاشكال فيمن أقر بربه ثم جعل يدعو له نداً فى ذاته أوصفاته فهل تناله المغفرة أولا ؟ فنبه على أنه أيضا كأخوين إن مات عليه . وبالجملة كان الغموض فى مغفرة المرء المشرك ولذا وقع التعرض له خاصة . وهناك جواب آخر للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى فى تفسيره ولا يعلق بالقلب ولا ثقة بالنسخة أيضاً غير أن المولوى عبد الله قال إن نسخة من تفسيره بلغت الينا من حيدر آباد فطبعناها والشاه عبد العزيز رحمـــه الله تعالى معاصر لابن عابدين الشامى ولكنه أفقه منه عندى ، ومراد البخارى رحمه الله تعالى ان الكفر لما كان غير معفو وما دون الشرك معفو لزم انه ليس بكفر ولا يطلق عليه الكفر انتهى ما نقله فى تقريره .

(قوله لأنصر هذا الرجل) وهو على رضى الله عنه قوله « القاتل والمقتول فى النار » ومع هذا أقول يمكن أن يكون بينهما فرقا من جهة مباشرة القتال من جانب وعدم المباشرة من جانب آخر ، وإن كانا فى النار ، وعرض هذا الحديث فى واقعة على رضى الله عنه ، ومعاوية رضى الله عنه ، فى غير ، محله فان الحديث فيمن قاتل على الظلم والجور ، وأما على رضى الله عنه فكان على الحق وأما معاوية رضى الله عنه فكان أيضاً على الحق عنده ، ولذا كان أ كثر الصحابة رضى الله عنهم مع على رضى الله عنه ، ولا أعلم أحداً من الأنصار تخلف عنه . غير أن المهاجرين اختلفوا فتردد بعضهم ، وسكت بعضهم ، كابن عمر رضى الله عنه ، ودخل بعضهم مع معاوية رضى الله عنه ثم إن العقل يكاد يعجز عن إدراك بما كان فى صدورهم من تقوى الله حيث كان على رضى الله عنه يقول فى ابن عمر رضى الله عنه لله دره ، وكان ابن عمر رضى الله عنه حين وفاته يبكى على تأخره عنه ، لما تبين له الحق ، ولا ينقل عنهما أن يكون أحدهما طعن على الآخر ، ولو كان الأمر كما هو الآن لصارا عدوين يغتاب أحدهما الآخر ويقع فيه والعياذ بالله ثم هذا لا يناقض قوله « السيف محاء للذنوب » وهو أيضاً حديث قوى لأن مورده فيما لم يرد المقتول قتل صاحبه ، بخلاف هذا الحديث وإذا صح أن السيف محاء أى يمحو الذنوب ، ظهر شرح آخر لقوله تعالى « إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار » وهو أن المراد من قوله « أن تبوء بإثمى » محوه عنه من أجل سيفه ، وحاصله أنى أرضى أن تكون من أصحاب النار باثمك ، وينمحى اثمى من سيفك لأن السيف محاء ، فكأنه إذا انمحى عنده اثمه من سيفه ، ومن فعله ، فكأنه باء به ورجع باثمه ، وذهب به معه لا بمعنى أنه طرح عليه ليخالف قوله تعالى « لا تزر وازرة وزر أخرى » ، فالقاتل حمل وزر نفسه ، ولكنه محى عن المقتول ذنوبه أيضا فكأنه ذهب بذنوبه معه ، وان لم يحملها على نفسه . والحاصل : أن قوله تعالى أن تبوء بإثمى وإثمك ، إنما هو بطريق محو الاثم عن المقتول لا بحمله على نفسه ، وإنما ذكر هكذا فى التعبير تهويلا ، والمراد ماقلنا ، والقرينة عليه مابينا أعنى حديث المحو وقد مر بعض الكلام فى حديث هرقل تحت قوله وعليك اثم اليريسين ، وقد شرحت هناك أن المراد منه اثم إهلاك اليريسين عليك ، أما اثم كفرهم فعليهم .

باب ظلم دون ظلم

والكلام فيه كالكلام فى الترجمة السابقة أى كفر دون كفر فقال الشارحون : معناه إن فى الظلم أيضا مراتب كالكفر ، ودون عندهم بمعنى « أقرب » . وأقول : معناه أن ظلما

مغاير لظلم فدون عندى بمعنى « غير » وهذا حديث مرفوع فى الخارج . ومن عادة المصنف رحمه الله تعالى أن الحديث إذا لم يكن على شرطه ويكون مثبتاً لمقصوده لأنه يضعه فى الترجمة .
قوله « فأنزل الله إن الشرك لظلم عظيم » ظاهر هذه الرواية أن نزولها على السؤال المذكور ههنا ، وفى رواية أخرى فى جواب قولهم : « أينالم يظلم » ألا تسمعون إلى قول لقمان : إن الشرك لظلم عظيم ، وظاهره أن تلك الآية قد كانت نزلت من قبل ، وكان الصحابة رضى الله تعالى عنهم يعلمونها ، قال (الحافظ) رحمه الله تعالى فى جوابه إن الآية نزلت فى هذه القصة ثم استشهد بها النبى صلى الله عليه وسلم أيضا وبه تلتئم الروايتان ، ثم إنهم اختلفوا فى محصل السؤال ، والجواب ، فقال (الخطابى) رحمه الله تعالى كان الشرك عند الصحابة أكبر من أن يلقب بالظلم ، فحملوا الظلم على ماعداه من المعاصى ، ولذا قالوا أينا لم يظلم ، وبين لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه عام للكفر ، وغيره من المعاصى ، وإن كان المراد منه ههنا كفر الخلود فقط ، وقال (الحافظ) رحمه الله تعالى بل إنهم حملوا الظلم على الأعم من الشرك ، فما دونه ، وخصصه النبى صلى الله عليه وسلم بالشرك . فحاصل جواب النبى صلى الله عليه وسلم على شرح الخطابى تعميم الظلم لكفر الخلود وغيره ، وعلى شرح (الحافظ) تخصيصه به أى أنكم زعمتم أنه عام للكفر والمعاصى مع أنه خاص بالظلم الذى ليس بعده ظلم . أقول : ومنشأ شرح الحافظ رحمه الله تعالى ترجمة (المصنف) رحمه الله تعالى فانه عمم الظلم وجعله ظلما دون ظلم يمكن إطلاقه على الكفر والمعاصى سواء بسواء ، وتقام فيه المراتب ، فحمل الحافظ رحمه الله الحديث أيضا على العموم ؛ ليكون ألصق بالترجمة . وعندى مااختاره الخطابى رحمه الله تعالى أظهر لأنه يبنى على حمل كلامهم على ما هو المعروف بينهم بخلاف شرح الحافظ رحمه الله تعالى وذلك لأن المعروف فى معنى الشرك . والكفر ، عندهم كان هو لفظ الكفر ، والشرك . بخلاف الظلم فانه لم يكن عندهم معروفا فى الشرك والكفر ، بل فى سائر المعاصى . فعلى هذا حمل الظلم على ماوراء الكفر حمل على ما كان المعروف المتعارف عندهم ، ويلزم على شرح الحافظ حمله على غير المتعارف عندهم ، فان الظلم لم يكن عندهم معروفا فى الكفر فهو حمل على غير المعارف أما مناسبته بالترجمة فبأن الصحابة رضى الله تعالى عنه لما فهموا من الظلم غير الشرك ، وأطلق النبى صلى الله عليه وسلم الظلم على الشرك أيضا ، ثبت إطلاق الظلم على كفر الخلود وغيره . وثبت منه ترجمة ظلم دون ظلم على هذا التقدير أيضا . فان قلت : إذا كان الظلم مشهودا عندهم فيما وراء الكفر . والمشهور فى الشرك والكفر كان لفظا هما دون الظلم . فمن أين أراد النبى صلى الله عليه وسلم منه الشرك ؟ قلت : إذا كان الله هو المتكلم والرسول هو الشارع : فلا سؤال ، ولا جواب . وقال قائل إنه أخذ التنوين

للتعظيم والظلم العظيم هو الشرك ، قال تعالى «إن الشرك لظلم عظيم » وقال آخر إن اللبس يقتضى إتحاد المحل ، فان الشيء لايختلط مع شيء آخر عند تغاير المحل ، ولما كان محل الإيمان هو القلب فلا يختلط معه غير الكفر لأن ما وراءه من الأفعال محلها الجوارح دون القلب ، فلا لبس معها ، وحينئذ لو كان المراد من الظلم غير الكفر من المعاصى لما صح قوله « ولم يلبسو إيمانهم » فان قلت : إن الايمان والكفر ضدان فكيف يتحد محلهما ؛ فلا يحصل اللبس وأجاب عنه شيخنا الشيخ محمودحسن رحمه الله : أن الكفر وإن لم يختلط مع الايمان حقيقة ، إلا أنه يمكن أن يلتبس معه فى القلب ، والالتباس غير الاختلاط لأن فى الاختلاط يكون الجمع حقيقة وفى الالتباس لا يكون الجمع حقيقة ، بل توهم الجمع شبهة (١) ثم رأيت فى كلام السبكى : أن تفسير النبى صلى الله عليه وسلم بالشرك مأخوذ من قوله ولم يلبسوا كما مر عن شيخنا وعندى يمكن : أن تكون هذه الترجمة مأخوذة من مجموع قوله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض » والحديث النبوى « الظلم ظلمات يوم القيامة » ، حيث جعل الظلم فى الدنيا ظلمات يوم القيامة ، والظلمات تفوق بعضها على بعض ، فثبت ظلم دون ظلم ، فالمصنف رحمه الله لعله نظر إلى هذه وترجم بظلم دون ظلم ، أما الاختلاط واللبس فانه وان احتاج إلى اتحاد المحل لكنه يكفى له اتحاد الشخص أيضاً وعلى هذا يصح اختلاط الايمان مع المعاصى ، مع كونها على الجوارح ، والايمان فى القلب . فان محلهما هو ذلك الرجل بعينه ، وهو واحد وإيجاد تغاير المحل فى الشخص الواحد بأنه القلب للايمان والجوارح ، للمعاصى ، نظر منطقى وهو بمعزل عن نظر أهل العرف ، ثم اعلم أنه يعلم من ميثاق البخارى : أن قوله « إن الشرك لظلم عظيم » نزل بعد قوله «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» الخ مع أن الأمر على العكس ، والجواب أنه أراد بتلاوته دفع الاستبعاد ، وتفريج همهم ، وعبره الراوى بالنزول كما تلا أبو بكر رضى الله تعالى عنه قوله تعالى وما محمد إلا رسول الخ ، فى خطبة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم تسليا لهم ودفعا لاستبعادهم . فقال قائل منهم كأنها نزلت الآن ، وانكشف عنهم ما رابهم فهذا توسع فى البيان لا غير .

---

(١) قلت . هذا غاية تقرير الكلام ولم أجد لايضاحه غير هذه الألفاظ وهو واضح فى الهندية بلا تجشم فان معناه (رلنا) لا (ملنا) ومن كان يعرف اللغة يعرف الفرق بينهما هذا ما عندى وتقريره على ما عند الفاضل عبد القدير فى تقريره فى الهندية عن الشيخ محمد قاسم النانوتوى رحمه الله تعالى أن النبى صلى الله عليه وسلم حمل الظلم على معنى الشرك بقرينة اللبس فان الأعمال محلها الجوارح ، فلا لبس للايمان معهما لاستدعائه اتحاد المحل ثم رآه الشيخ رحمه الله تعالى فى (عروس الأفراح) عن السبكى عن والده ان قرينة حمله عليه هى اللبس والله تعالى أعلم .

باب علامة النفاق

لما قدم تفاوت المراتب فی الكفر عقبه بكون النفاق أيضاً كذلك ، ولا اشكال فيه على تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله فانه يمكن أن توجد فی المؤمن خصائل النفاق ، بل خصائل الكفر نعم يشكل على الجمهور فان هذه الأشياء إذا كانت علامات على النفاق أوجب وجودها سلب اسم الايمان عمن تحققت فيها فأجاب عنه بعضهم بأنها كانت علامات للمنافقين فی عهده صلى الله عليه وسلم خاصة . وأقول : العلامة غير العلة فهذه علامات ، وأمارات للنفاق ، وهی تتقدم على وجود الشیء فيكون النفاق سابقاً عليها ، وتلك علامات عليه فمن تحققت فيه هذه لايحكم عليه بالنفاق . لأن تحقق العلامة لايستلزم تحقق المعلم عليه ، بل يقال فيه خصلة من النفاق ولأن قيام المبدأ لا يوجب إطلاق المشتق عند الأدباء ، مالم يعتاد به حتى يصير له كالعلم كامر . وبعضهم قسم النفاق : إلى عملی واعتقادی كما فعله البيضاوی فی شرح مصابيح السنة قلت دعه ، فان النفاق أمر واحد وهو العمل بخلاف الاعتقاد أو الاعتقاد بخلاف العمل ، أما الأول فكالمنافقين(۱) فی زمنه صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يعملون أعمال المسلمين ، مع أن باطنهم كان مملوأ ظلمة وكفراً ، وأما الثانی فكما ترى اليوم كثيرا من المسلمين ، والمعصوم من عصمه الله قوله « حتى يدعها » وإنما زادها لأنه إذا ترك هذه الخصائل حتى خرج عنها وخرجت عنه لا يبقى عليه حكم النفاق كما فی تمثيل إيمان الزانی أنه يصير كالظلة حين يزنی فاذا فرغ عنه رجع إليه . ثم إن قوله « إذا حدث كذب » يتحقق فيما قال أو فعل شيئا فی الماضی ، فحكى عنه بخلافه ، وقوله : « إذا وعد أخلف » يكون فی المستقبل . وفيه أن الاخلاف نوع آخر غير الكذب ، وإن كان أهل العرف يعدونهما واحدا ، وإنما كانت هذه علامة على النفاق ، لأن الظاهر من حال المؤمن أن يخبر عن الواقع كما هو فی نفس الأمر ، وهكذا الأليق بحاله أن يوفی بما وعد ويظهر الحق عند الخصومة لكنه خالف الظاهر فاذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا خاصم فجر ولم يظهر الحق فكان كذی الوجهين باطنه غير ظاهره ، فصلحت تلك الصفات لكونها علائم على النفاق ، والفرق بين الوعد والعهد : أن الوعد يكون من طرف ، والعهد من طرفين ، وفی خلف الوعد عندنا ، قولان : الأول أنه مكروه كراهة تحريم ، والثانی كراهة تنزيه ، هكذا نقله النووی رحمه الله تعالى قلت(۲) بل الأمر عندی أن يقسم على الأحوال : فان أراد الاخلاف عند الوعد كره تحريماً ،

---

(۱) واعلم ان البيضاوی لم يصنف كتابه على طور المحدثين بل أخذ كثيراً من الكشاف وصاحب الكشاف يأتی فی كتابه الفائق بالموضوعات أيضاً فاعلمه — هكذا فی تقرير الفاضل عبد العزيز الكاملفوری

(۲) ويؤيده مافی المشكاة فی باب الوعد عن زيد بن أرقم مرفوعا قال : إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفی له فلم يف له ولم يجیء للميعاد فلا إثم عليه رواه أبو داود والترمذی .

وإن أراد الانجاز ثم منعه مانع لايكون مكروها ، والعهد يقابله الغدر ، والفجور معناه أن لايتمالك نفسه عند الخصومة ، وينزل إلى السباب (يعنى ابنى آپى مين نه ر هى أوركالى كلوج براتر آوى) .

تنبيه قوله « من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق » يدل صراحة على تحقيق الحافظ ابن تيمية من أنه يوجد فى المسلم أشياء الكفر .

باب قيام ليلة القدر

واعلم أنى متردد فى معنى القيام أنه مأخوذ من القيام فى الصلاة أو أنه مقابل للنوم فقط ، وعلى الأول معنى قوله « من يقم » أى من يصلى ليلة القدر فله كذا . وإن كان مأخوذاً من الثانى فمعناه : من أحيا ليلة القدر فقط سواء كان بالصلاة أو الاذكار ، أو لم ينم فله كذا كلفظ الوقوف فى « عرفات » فانه لا يشترط فيها القيام وإن كان مستحبا ، وكذا أتردد فى قوله تعالى « قم الليل إلا قليلا » ان المأمور به هو القيام للصلاة ، أو إحياء الليل ، واختار المفسرون أنه القيام إلى الصلاة فان كان الأمر كما قال المفسرون فالمقصود من الأمر بالقيام هو الصلاة ويكون المقصود منه القراءة كما يستفاد من قوله « ورتل القرآن ترتيلا » وإن كان المراد به مطلق القيام فالمقصود هو القرآن ، سواء كان فى ضمن الصلاة أو غيرها . ومن ههنا أتردد فى النسخ أيضاً أنه فى القيام فقط . والقرآن باق إلى الآن أو فى تطويله مع بقاء نفس القيام ، والمقصود هو قراءة القرآن فى ضمن الصلاة .

فائدة مهمة فى معنى الاحتساب

قوله : « إيمانا واحتسابا » واعلم أن الاحتساب كثيراً مايستعمل فى الأحاديث . فاعلم أن اشتراط الإيمان ظاهر فانه لاعبرة بالعبادات بدون الإيمان ، أما الاحتساب فهو مرتبة علم العلم واستحضار النية وعدم الذهول عنها واستشعار القلب بها ، فانا وجدناه بعد التتبع مذكورا فى مواضع ، أما فى مواضع الذهول ، إذا يذهل عنها ذاهل فيوجه الشارع هناك إلى الاحتساب كما فى المصائب السماوية فانه لاأحد يرجو فيها الثواب لعدم دخله واختياره فيها ، فهذا محل التنبيه ليحصل له الأجر ، ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم لمن مات ولدها لتصبر ولتحتسب فان الموت أمر سماوى مضى عليها كما يمضى على سائر الناس ، وربما يمكن أن لايتوجه الذهن فيه إلى أجر فكان موضع ذهول ، فنبه على أنه وإن كان أمراً سماوياً إلا أنه توفر لها الآجر إن تصبر ، وتحتسب ، أو فى مواضع المشقة ، والمجاهدة كقيام الليل فيذهل فيه عن النية أيضاً من جهة أخرى ، لأن مافيه من حمل المشاق

وإتعاب النفس ، ومقاساة الأحزان ، يعده المرء طاعة بنفسه ، ولا يرى فيه جهة غير تلك الجهة على نقائض المصائب السماوية ، فانه لايرى فيها جهة الطاعة فوجه الشارع ههنا أيضا إلى توفير النية ليزداد أجراً ، أو فى موضع يعده الرجل خفيفا غير موجب لأجر كما فى الانفاق على الأهل والمجيء من البعد للصلاة ، فان الأول واجب عليه طبعا وعرفا ، والثانى وسيلة ، فالمراد منه توفير النية . واستحضارها ، وإشعار القلب بها فى تلك المواضع ، فهو مرتبة علم العلم ، دون العلم ، وقد مر منى أنه لاحاجة لإحراز مطلق الأجر إلى نية زائدة على ماتكون فى الأفعال الاختيارية ، بل تكفى منها مايكون قبيل الأفعال الاختيارية نعم لابد من انتفاء النية الفاسدة ، وبعده لاتجب عليه نية أخرى لتحصيل الثواب ، وهذا الشرح أخذته من حديث (مسند أحمد) «من هم بحسنة كتب له عشر حسنات إذا أشعر به قلبه وحرص الخ » فهذا هو الاحتساب عنـــدى أى إشعار القلب ، وهو أمر زائد على نفس النية ، فالنية وإن كانت كافية لاحراز الأجر إلا أن فى الاحتساب معنى ليس فيها (١)

باب الجهاد من الايمان

قوله « إيمان بى وتصديق الخ » وهذا تنوين فى المسند إليه ، فلا تخلو عن فائدة ، وإنما الخلاف فى تنوين المسند ، كما مر فتفيد التبعيض ، وتدل على أن إيمانا دون إيمان « وتصديق برسوله » إن كان بأو العاطف ، فالغرض أنه لافرق بين الايمان ، والتصديق ههنا ، إلا باعتبار المتعلق ، وهو الله فى الايمان ، والرسول فى التصديق ، بخلاف ماإذا كان بالواو العاطف ، قال الشيخ الأشعرى : إن التصديق كلام نفسى ، وهو قوى أيضاً لأن الشريعة جعلت غاية القتال : قول لاإله إلا الله فقال صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » فجعل قول تلك الكلمة إيمانا ومبدأ القول ، هو الكلام النفسى ، والمراد منه قول النفس ، فاذا قال النفس بتلك الكلمة تبعه اللسان ، وأقربها ، وقد مر تفصيله من قبل « من أجر أوغنيمة » قيل إن أو لايناسب ههنا فانها للترديد بين الأمرين ، ولا ترديد ههنا ، فان المجاهد لايخلو عن الأجر بحال . قال القرطبى : إن الكلام فى الأصل كان هكذا من أجر فقط ، أو أجر وغنيمة ، وكان فيه تكرار ، فحذف الأجر من المعطوف ، فصار من أجر أوغنيمة ، والاختصار فى مثل

---

(١) قلت ويتوهم من بعض الألفاظ دخول قسم فى قسم آخر وإنما لم نهتم بتمييزه فى التعبير لوضوح المراد فعليك بالتأمل فى الأمثلة ليتبين لك تباين المراد .

هذه المواضع شائع لأن حصول الأجر معلوم، ومفروغ عنه. فصار ذكره حشواً فحذفه اعتماداً على فهم السامع، ونظيره ماقرره الطحاوي رحمه الله تعالى في قوله ﷺ «إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف عن قومك» فان التقابل في الظاهر غير مستقيم، وسيجيء الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى. أقول: والذي ظهر لي أنه يكفي لاستعمال أو العاطف تغاير الحقيقتين فقط، وإن اجتمعا في الخارج، فلا يشترط فيها المنافاة بحسب الخارج، وعلى هذا فاستعمال أو بين التابع والمتبوع لإفادة أن هذا أمر وهذا أمر آخر كما في الحديث من أجر أو غنيمة، فان الغنيمة تابعة للأجر، ولما كان الأجر مغايرا للغنيمة صح استعمال أو، وهكذا قلت في قوله تعالى: «أو كسبت في إيمانها خيراً» استدل به الزمخشري على أن الايمان بدون الأعمال غير منج وقال تقدير الآية هكذا: لاتنفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو آمنت ولم تكسب في إيمانها خيرا لتصح المعادلة، وهذا صريح في أن الايمان بدون كسب الخير غير منج، وهو مذهب المعتزلة، وأجاب عنه ابن الحاجب في أماليه وأبو البقاء في كلياته، والشيخ ناصر الدين في حاشية الكشاف، وكذا الطيبي في حاشية الكشاف، وابن هشام في المغني، وكلام الطيبي أجود من الكل. والذي عندي هو أن أو ليست لبيان التنافي بين المعادلين بل جيء بها لإفادة أن الايمان شيء آخر والكسب شيء آخر وحاصل المعنى نفي الكسب والايمان جميعا، أي لاتنفع إيمان نفس لم تكن آمنت ولم تكسب في إيمانها خيرا فانتفاء النجاة ليست لانتفاء الكسب مع وجود الايمان. بل لانتفاء الايمان وكسب الأعمال جميعا. ولا نزاع فيه فان سمحت به قريحتك بقبوله فاقبله وإلا فشأنك وسنقررها بأبسط منه فيما سيأتي فانتظره.

باب الدين يسر

يريد: أن الايمان بعد كونه كاملا بجميع أجزائه ينقسم: الى العسر، واليسر، ومع هذا هو إيمان فصار كالكلي المتكرر بالنوع.

«الحنفية» واعلم أن القرآن جعل اليهودية. والنصرانية، مقابلا للحنيفية، قال تعالى «وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا» فالقرآن يذم اليهودية، والنصرانية، ويمدح الحنيفية، ولا يدرى وجهه فانهما أيضاً من الأديان السماوية، نعم لو كانت المذمة على المتبعين لما كان فيه إشكالا إلا أنها على هذه الأديان، فالوجه عندي: أن اليهودية والنصرانية في الأصل ألقاب لاتباع التوراة، والانجيل، ولما حرفوهما وبدلوا كلام الله من بعدما عقلوه، واشتروا به ثمنا قليلا، وباؤا بغضب من الله، صارت اليهودية، والنصرانية، ألقاباً لأتباع التوراة المحرفة،

والانجيل المحرف الذى فى أيديهم ، فذمه القرآن ، وقابل بينهما وبين الحنيفية ، لهذا والحنيف فى الأصل لقب لابراهيم عليه الصلاة والسلام ، وهو الأصل فى هذه اللقب ، وسائر الناس فيه تبع له لأنه كان مبعوثا إلى الكفار ، بخلاف موسى ، وعيسى عليهما الصلاة والسلام فانهما كانا مبعوثين إلى بنى اسرائيل ، وهم مسلمون نسباً فلم يلقبا به ، وإن كان حنيفين قطعاً ، قالوا : الحنيف هو المائل عن الأديان الباطلة إلى دين الحق سمى به إبراهيم عليه الصلاة والسلام لميله عن الباطل إلى الحق . قلت : الحنيف هو الذاهب إلى الدين الحق بدون التفات منه إلى الجوانب والاطراف وإليه أشار الشيخ فريد الدين العطار

[از يكى كو وزد وئى يكسوى باش * يك دل ويك قبله ويك روى باش]

وقد أمر الله جميع الناس بالحنيفية فقال : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء » ثم رأيت فى الملل والنحل : أن الحنيف مقابل للصابىء ، وليعلم منه أن الحنيف هو المعترف بالنبوة والصابىء هو المنكر بالنبوة ، ومر عليه الحافظ بن تيمية رحمه الله تعالى فى مواضع ، ولم يكتب شيئاً شافياً ، وقال : إن قوم نمروذ كان صابئيا ، وكان فيهم الفلسفة ، ومن هؤلاء تعلمه الفارابى ، ثم مر على تلك الآية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ولما لم يدرك حقيقة الصابئين غلط فى تفسيرها ففسر قوله من آمن بالله واليوم الآخر الخ بالصابئين الذين كانوا مؤمنين ، وزعم أن اليهود والنصارى كما أنهم كانوا مؤمنين فى زمنهم مع بقائهم على اليهودية ، والنصرانية كذلك الصابئون أيضا كانوا مؤمنين فى زمانهم ، مع بقائهم على الصابئية مع أنهم لم يؤمنوا قط فان فريقا منهم كان يتدين بأول المبادىء على طريق الفلاسفة ، وفرقة أخرى كانت تتعبد بالنجوم فى هياكلهم ، وأخرى كانت تنحت الأصنام وتعبدها صرح به فى روح المعانى والجصاص فى أحكام القرآن وقد بحث العلماء عن شئون الصابئة وأحسن من بحث عنهم هو الامام أبو بكر الجصاص تكلم عنهم فى ثلاثة مواضع من تفسيره أحكام القرآن كلاما جيداً شافيا محققا وكذا ابن النديم فى الفهرست فليراجع [١] وظنى : أنهم كانو يعتقدون بمخترعاتهم ، و تسويلات

---

(١) قال الجصاص فى تفسير سحر أهل بابل : انهم كانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب ، وجميع أجرام العالم وهم الذين بعث الله إليهم ، إبراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم إلى الله تعالى . . . وكان أهل بابل والعراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام بيوراسب الذى تسميه العرب الضحاك . . . وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات ، وأحكام النجوم ،

شياطينهم وكان عندهم من أشياء النبوة أيضا إلا أنهم لم يكونوا يتبعون نبيا خاصا ، وقال بعضهم :

وكانوا يعبدون أوثانا قد عملوها على السماء والكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلا فيه صنمه ، ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم موافقة ذلك الكوكب الذى يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر فمن أراد شيئا من الخير والصلاح ، بزعمه يتقرب إليه بما يوافق المشترى من الدخن ، والرقى والعقد ، والنفث عليها ، ومن طلب شيئا من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه إلى زحل بما يوافقه من ذلك إلى آخر ما بسطه من مزخرفاتهم وأباطيلهم كذا فى أحكام القرآن ص ٤٣ ج ١ و ص ٤٤ ج ١ .

وقال فى آخر باب تزوج الكتابيات .

قال أبو بكر : الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم فى هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب ، وانتحالهم فى الأصل واحد أعنى الذين بناحية حران ، والذين بناحية البطائح فى سواد واسط ، وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة ، وعبادتها ، واتخاذها آلهة ، وهم عبدة الأوثان فى الأصل إلا انهم منذ ظهر الفرس على اقاليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين وكانوا نبطا لم يجسروا على عبادة الأوثان ظاهراً ، لأنهم منعوهم من ذلك وكذلك الروم وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول فى النصرانية فبطلت عبادة الاوثان من ذلك الوقت ودخلوا فى غمار النصارى فى الظاهر وبقى كثير منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الأوثان ، فلما ظهر الإسلام دخلوا فى جملة النصارى ولم يميز المسلمون بينهم وبين النصارى إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان كاتمين لأصل الاعتقادوهم أكتم الناس لاعتقادهم ، ولهم أمور وحيل فى صبيانهم إذا عقلوا فى كتمان دينهم ، وعنهم أخذت الاسماعيلية كتمان المذهب وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم ، وأصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها واتخاذها أصناما على أسمائها لاخلاف بينهم فى ذلك ، وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح فى شىء من شرائعهم ، وليس فيهم أهل كتاب ، فالذى يغلب فى ظنى فى قول أبى حنيفة فى الصابئين أنه شاهد قوماً منهم أنهم يظهرون أنهم من النصارى وأنهم يقرءون الانجيل وينتحلون دين المسيح تقية ، لأن كثيراً من الفقهاء لا يرون إقرار معتقدى مقالهم بالجزية ولا يقبل منهم إلا الاسلام أو السيف ومن كان اعتقاده من الصابئين ما وصفنا فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ليسوا أهل كتاب وأنه لاتوكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم انتهى ص ٣٢٨ ج ٢

وتعلم نحوه فى باب أخذ الجزية من أهل الكتاب وروى فى ذلك اختلافا بين التابعين ص ٩١ ج ٣ وقد بسط ابن النديم فى كتابه (الفهرست) فى أحوالهم بما لامزيد عليه . فذكر فى الفن الأول من المقالة التاسعة معتقداتهم ، وصلواتهم ، وصيامهم ، وذبائحهم ، وسائر أحكام دينهم مفصلا ، ثم ذكر حكاية أخرى فى أمرهم فقال : قال أبو يوسف أيشع القطيعى النصرانى فى كتابه فى الكشف عن مذاهب الحرانيين المعروفين فى عصرنا بالصابئة إن المأمون اجتاز فى آخر أيامه بديار مصر ، يريد بلاد الروم للغزو فتلقاه

إن المراد من «ومن آمن بالله» من يؤمن فى المستقبل ، وإنما اضطروا إلى هذه التوجيهات لأن فى ظاهر الآية تكرارا فى قوله من آمن بالله لما مر ذكره فى صدر الآية أيضاً ، والوجه عندى : أن من آمن الثانى استئناف للكلام السابق للفصل بينه وبين ما يترتب عليه ، فإن قوله «فلهم أجرهم عند ربهم» مرتبط مع قوله : إن الذين آمنوا . وأعيد بالاستئناف ليظهر الترتب ، ثم إنى رأيت فى

الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرانيين وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية ، وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة جد سنان بن ثابت . فأنكر المأمون زيهم وقال لهم : من أنتم من الذمة ؟ فقالوا : نحن الحرانية فقال أنصارى أنتم ؟ قالوا : لا ، قال : فيهود أنتم ؟ قالوا : لا ، قال : فمجوس أنتم ؟ قالوا لا ، قال لهم أفلكم كتاب أم نبى ، فجمجموا فى القول ، فقال لهم فأنتم إذا الزنادقة عبدة الأوثان ، وأصحاب الرءوس فى أيام الرشيد والدى . وأنتم حلال دماؤكم ، لا ذمة لكم فقالوا نحن نؤدى الجزية . . . . فاختاروا الآن أحد أمرين : إما ان تنتحلوا دين الاسلام . أو ديناً من الأديان التى ذكرها الله فى كتابه وإلا قتلتكم عن آخركم ، فانى قد انظرتكم إلى أن أرجع من سفرتى هذه فان أنتم دخلتم فى الإسلام أو فى دين من هذه الأديان التى ذكرها الله فى كتابه . وإلا أمرت بقتلكم واستئصال شأفتكم . ورحل المأمون يريد بلد الروم فغيروا زيهم ، وحلقوا شعورهم ، وتركوا لبس الأقبية وتنصر كثير منهم . ولبسوا زنانير ، وأسلم منهم طائفة وبقى منهم شرذمة بحالهم ، وجعلوا يحتالون ، ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه ، فقال لهم : قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل فحملوا إليه مالا عظيما من بيت مالهم . . . .

فقال لهم . إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له نحن الصابئون فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه فى القرآن فانتحلوه فأنتم تنجون به . وقضى أن المأمون توفى فى سفرته تلك بالبذندون . . . . وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابئة ، فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم ، ورجع إلى الحرانية وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم . على أنهم صابئون ، ومنعهم المسلمون من لبس الأقبية لأنه من لبس أصحاب السلطان ، ومن أسلم منهم لا يمكنه الارتداد خوفاً من أن يقتل ، فأقاموا متسترين بالاسلام فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ، ويجعلون الولد الذكر مسلماً . والأنثى حرانية وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز ، وسلمسين ، القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران إلى مدة نحو عشرين سنة كان الشيخين المعروفين بأبى زرارة ، وأبى عروبة ، علماء شيخى حران بالفقه والأمر بالمعروف . وسائر مشايخ أهل حران وفقهائهم احتسبوا عليهم ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات ، أعنى صابئات وقالوا : لا يحل للمسلمين نكاحهم لأنهم ليسوا من أهل الكتاب (هكذا فى النسخة) وبحران أيضاً منازل كبيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرانية ممن كان أقام على دينه فى أيام المأمون وبعضهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل فى الأسلام وتنصر فى ذلك الوقت إلى هذه الغاية مثل قوم يقال لهم بنو أبلوط ، وبنو قيطران ، وغيرهم مشهورين بحران اهـ من ص (٤٤٠) الى ص (٤٤٦) وقد فصل أحوالهم الى ص ٤٥٦ وذكر فى خاتمتها . وقد كان هارون

كتب أهل الكتاب أن الحنيف عندهم لفظ المذمة ، والكاهن من ألفاظ المدح حتى أنهم كانوا يستعملونه فى الأنبياء أيضا وفى عرفنا بالعكس ، الحنيف من أوصاف الأنبياء . والكاهن من أوصاف الكفار قال ﷺ : من أتى كاهنا وصدقه فقد كفر أوكما قال . والحاصل أن المراد من الحنيفية الآن هو الملة الابراهيمية . وسيجىء بعض الكلام فى باب التيمم

« لن يشادّ الدين الخ » أى من أراد أن يعمل بالعزائم فقط ولا يترخص بالرخص يكون مغلوبا من الدين ويغلب عليه الدين آخراً ولا يستطيع أن يداوم عليه ، فليعمل بالعزائم والرخص .

« سددوا وقاربوا » من السداد بالفتح وهو القصد وحاصله عندى أن اقتصدوا فى الأعمال واتركوا التعمق ، وترجمته فى الهندية (میانه روی کرو اور بلند پروازی نکرو) فاغتنمه غنيمة باردة فانه سهل ممتنع ، وإن كثيراً من الناس عن حقيقته لغافلون فلا يدركون مراد هذين اللفظين ، « واستعينوا بالغدوة الخ » وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهى رحمه الله تعالى يؤوله بالذكر فى الغدوة والروحة وشىء من الدلجة وإن ورد الحديث فى الجهاد .

باب وما كان الله ليضيع إيمانكم يعنى صلاتكم عند البيت

واعلم أن ههنا إشكالين : الأول أنه لاخفاء فى أن العمل بالمنسوخ قبل نزول الناسخ مقبول ، فما وجه إشكال الصحابة رضى الله تعالى عنهم فيمن ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس ؟ والجواب أنه كان أول نسخ فى الاسلام ، كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه فلم يكونوا يعلمون المسألة ، والاشكال الثانى على ترجمة المصنف رحمه الله وحاصله : أنه لم يكن للصحابة تردد فى الصلوات التى صليت إلى بيت الله ، إنما كان التردد فيما صليت إلى بيت المقدس ، وإذن لا معنى لتفسيره بالصلاة عند البيت . فانه لم يكن لهم إشكال فى تلك الصلوات ، مع أنه روى (النسائى) وغيره فى الحديث المذكور فأنزل الله «وما كان الله ليضيع إيمانكم» صلاتكم إلى بيت المقدس . وعلى هذا فقول المصنف رحمه الله تعالى عند البيت مشكل مع أنه ثابت فى جميع النسخ . قال بعض العلماء : إن المراد من البيت هو بيت المقدس ، وعند بمعنى إلى فصار الحاصل يعنى إلى بيت المقدس ،

ابن ابراهيم بن حماد بن اسحاق لما كان يلى بحران وأعمالها القضاء وقع اليه كتاب سريانى فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم فأحضر رجلا فصيحاً بالسريانية والعربية ونقله له بحضرته من غير زيادة ولا نقصان والكتاب موجود كثير بيد الناس واحتسب هارون بن ابراهيم حمله إلى أبى الحسن على بن عيسى وفى ذلك الكتاب أمرهم مشروح فلينظر فيه فانه يغنى عن كثير من الكتب المعمولة فى معناه انتهى .

قلت : والمعروف من البيت عند الاطلاق بيت الله دون بيت المقدس ، وأجاب عنه النووی : أن المراد منه الصلوات بمكة وهو أيضا كما ترى ، فان التردد والشبهة إنما كان فی الصلوات التی صليت بالمدينة سبعة عشر شهرا إلى بيت المقدس ، وقال الحافظ رحمه الله : مقاصد البخاری فی هذه الأمور دقيقة وبيان ذلك : أن العلماء اختلفوا فی الجهة التی كان النبی ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس رضی الله تعالى عنه وغيره كان يصلی إلى بيت المقدس لكنه لم يكن يستدبر الكعبة ، بل يجعلها بينه وبين المقدس ، وأطلق آخرون : أنه كان يصلی إلى بيت المقدس وقال آخرون : كان يصلی إلى الكعبة . فلما تحول إلى المدينة استقبل بيت المقدس ، وهذا ضعيف يلزم منه دعوى النسخ مرتين ، والأول أصح ، وراجع التفصيل من (شرح المواهب) للزرقانی وكأن البخاری أراد الاشارة إلى الجزم بالأصح من أن صلاتهم عند البيت كانت إلى بيت المقدس واقتصر على قوله عند البيت ، ولم يقل إلى بيت المقدس ، اكتفاء بالأولوية لأن صلاتهم إلى غير جهة البيت ، وهم عند البيت : إذا كانت لا تضيع فأحرى أن لا تضيع إذا غابوا عنه ، فتقدير الكلام هكذا يعنی صلاتكم التی صليتموها عند البيت إلى البيت المقدس . قلت : إن عند ههنا للزمان ، والمراد من البيت هو بيت الله والمعنى : أن صلاتكم إلى بيت المقدس لم تضيع عند كون البيت قبلة وحينئذ ، عند زمانية لا مكانية .

(بحث أنيق فی استقبال الكعبة واستقبال بيت المقدس وهل كانا قبلتين أم كانت الكعبة قبلة لجميع الملل وهل النسخ وقع مرة أو مرتين ؟)

بقی الكلام فی أن استقبال بيت المقدس كان من الاجتهاد ، أم من الوحی ، فحقق ابن القيم رحمه الله تعالى فی هداية الحيارى أن مكة شرفها الله وبيت المقدس كانتا قبلتين من قبل ، وكان إبراهيم عليه السلام عينهما . فالقبلتان ابراهيميتان وذهب جماعة (١) إلى أن بيت المقدس لم تكن قبلة قط ، وإنما كان بنو إسرائيل مأمورين باستقبال التابوت فی صلواتهم ، ولم تكن لهم جهة متعينة لصلواتهم ، وإنما كانوا يستقبلون بيت المقدس من عند أنفسهم لأنها كانت قبلة لهم ، ووجهه أن سليمان عليه السلام لما بناه فی زمانه ، وضع التابوت فی البيت فجعلوا يستقبلونه لأجل التابوت لا لكونها قبلة إلا أنه لما استمر بها العمل اشتهر أنها قبلتهم . قلت ولی فيه تردد والأصل أن الذبيح اثنان إسحق عليه السلام وقرب به فی بيت المقدس ، فكانت قبلة لبنی إسرائيل ، وقرب باسمعيل

---

(١) وفی حاشية جامع البيان عن بدائع الفوائد ـ واليهود كانوا ينصبون التابوت ويصلون إليه من حيث خرجوا فاذا قدموا نصبوه على الصخرة وصلوا إليه فلما رفع صلوا إلى موضعه وهو الصخرة ـ كذا فی مشكلات القرآن للشيخ رحمه الله ص ٤٠

عليه السلام فى بيت الله فجعلت قبلة لبنيه ، وفى التوراة تصريح بأن يعقوب عليه السلام كان غرز خشبة فى بيت المقدس ، وكان أوصى لبنيه أن يجعلوها قبلة عندما يفتح عليهم الشام ، وكان أصل التعيين من أبيه وحينئذ تحصل أن القبلتين كانتا على تقسيم البلاد فبيت الله كانت قبلة لأهلها ، لأنهم كانوا بنى إسمعيل عليه الصلاة والسلام . وبيت المقدس لأهل المدينة ، وأمثالهم لأنهم كانوا من يهود بنى إسرائيل ، فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم فى مكة توجه إلى البيت تبعاً لأهل بلدته ، لأن قبلته إذ ذاك كانت هى البيت . لكونه فى بلده قبلتها تلك البيت فلما تحول إلى المدينة توجه إلى ما كان أهل تلك البلدة يتوجهون إليها على مامر أن تقسيم القبلتين كان على تقسيم البلاد . لا أن بيت الله كانت قبلة ثم صارت بيت المقدس ، قبلة بل كلتاهما كانتا قبلتين ، على السوية إلا أنهما كانتا على تقسيم البلاد فلم تكن القبلتان فى مكة والمدينة من اجتهاده ﷺ بل كانتا على الأصل يعنى من لدن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، ولكنه توجه النبي صلى الله عليه وسلم فى الموضعين بحسب تقسيم البلاد ، وإنما كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب أن يوجه إلى البيت لأنه كان من بنى إسمعيل ، فكان يحب قبلة أجداده وعلى هذا التقرير ، لاحاجة إلى القول بتكرر النسخ كما علمت . ولك أن تقول : إن حاله فى الاستقبال يشبه بحاله ليلة المعراج ، فكما أنه عرج به من بيت المقدس ، ولم يعرج به من البيت ابتداء ، كذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستقبال إلى بيت المقدس أولا ، ثم إلى البيت ثانياً ، فان المقرّ ونهاية السفر هو بيت الله وحينئذ لابدع فى تكرر النسخ ، وقد عد السيوطى رحمه الله تعالى عدة أشياء تكرر فيه النسخ ، على أن بيت الله كالديوان الخاص ، وبيت المقدس كالديوان العام ، لايكون إلا لحاجة ، والمقر الأصلى هو الديوان الخاص ، فهذا النظر أيضاً يؤيد كون البيت قبلة بمكة ، ثم بيت المقدس بالمدينة لحاجة ثم البيت قبلة إلى الأبد . واعلم : أن إطلاق الايمان على الصلاة ليس من باب إطلاق الكل على الجزء كما قال بعضهم بل لأن صلواتهم إلى بيت المقدس فى ستة عشر أو سبعة عشر شهراً إن ضاعت كلها فكأنه ضاع إيمانهم ، وهذا وإن كان فيه إطلاق الايمان على الصلاة أيضاً إلا أنه ليس من الباب الذى فهم بل هو راجع إلى باب السراية دون الجزئية ، وحينئذ يضعف استدلال المصنف رحمه الله تعالى منه « أول صلاة صلاها صلاة العصر » وفى السير أنها الظهر وجمع الحافظ رحمه الله تعالى بينهما بأن أول صلاة صليت إلى بيت الله هى صلاة الظهر ، نزل النسخ فيها بعد الركعتين (١) وكان النبي صلى الله عليه وسلم إذ ذاك فى مسجد

---

(١) ونقل الحافظ رحمه الله عن شرح الحافظ برهان الدين الحلبي على البخارى أن نصف صلاته ﷺ كانت إلى بيت الله ونصفها إلى بيت المقدس والحافظ برهان الدين حنفى من جهابذة الحافظ كان من حفاظ الشام كما أن ابن حجر رحمه الله كان من حفاظ مصر وكان كثير التصانيف إلا أن ملك تيمور حرق كتبه

ذی القبلتين وأول صلاة صلاها بتمامها إلى البيت هی صلاة العصر ، وكانت فی المسجد النبوی ، وفی (وفاء الوفی بأخبار دور المصطفی) للسمهودی وهو تلميذ ابن حجر رحمه الله تعالى مايدل على أنها نزلت فی المسجد النبوی ، دون مسجد ذی القبلتين ، والحافظ ذهل عنه ثم رأيت فی تفسير الشيخ محمود الآلوسی رحمه الله تعالى عن حاشية السيوطی رحمه الله تعالى على البيضاوی أنه كان يرد توجيه الحافظ ، ويرجح رواية السير على صحيح البخاری ، والسيوطی رحمه الله تعالى وإن لم يكن مثل الحافظ لكن رأيت الآلوسی رحمه الله تعالى أيضاً اختار ترجيح رواية السير فترددت فيه بعده أيضا .

« فمر على أهل مسجد » قال العينی : إن هؤلاء أهل مسجد القبلتين . ومر عليهم المار فی صلاة العصر ، وأما أهل قباء فأتاهم آت فی صلاة الصبح .

« وأهل الكتاب » قيل إن كان المراد منهم اليهود فقد مر ذكرهم ، وإن كان النصارى فليست قبلتهم بيت المقدس ، بل هی بيت اللحم ، جانب الشرق من بيت المقدس ، وهو مولد عيسى عليه الصلاة والسلام ، فكان الأمران عندهم سواء فلم سخطوا على التحويل عنها ؟ والجواب: أن المراد منهم النصارى ، ووجه انكارهم أن النبی صلى الله عليه وسلم إذا كان يستقبل بيت المقدس وهو بالمدينة ، كان يقع استقباله إلى بيت اللحم أيضاً فإنهما فی سمت واحد من المدينة فلما ولى عنها لزم التحول عن قبلتهم أيضا فأنكروا هذا ، أو يقال : إنهم أيضاً كانوا يسلمون بيت المقدس قبلة ، فإنهم كانوا يدعون بتعبد الدين الموسوية والقبلة فيها بيت المقدس والله تعالى أعلم .

« قتلوا » قال الحافظ رحمه الله تعالى لم أجد رواية سوى رواية زهير تدل على قتل رجل قبل التحويل لعدم وقوع غزوة فی تلك المدة . أقول : إن نفی القتل مطلقا مشكل ويمكن أن يراد به القتل بمكة لا المدينة كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى آخراً .

« قال زهير » قال الكرمانی : إنه تعليق . قلت : والصواب ماقاله الحافظ رحمه الله تعالى إن المصنف رحمه الله تعالى ساقه فی التفسير مع جملة الحديث عن أبی نعيم عن زهير . « فلم ندر مانقول » المشهور أن الشبهة كانت فی صلواتهم ، ويحتمل عندی أن تكون الشبهة فی دفن الموتى ، فإنها دفنت قبل القبلة وأثرها باق بعد التحول ، أيضا بخلاف الصلاة ولذا خصها الراوی بالذكر وعلى الوجه المشهور لا يظهر بتخصيص الموتى معنى ، فإن الأحياء والأموات كلهم مشتركون فی

كله بين عينيه فلم يبق من تصانيفه نقير ولا قطمير إلا ما كان الناس أخذوه نقلا ، وقد أحال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى على شرحه فی موضع من باب المهر فلعله يكون عنده نقل عنه ، ويمكن أن يكون بلغ كلامه إليه من أفواه تلامذته هكذا فی تقرير الفاضل عبد العزيز معربا اه

إضاعة الصلوات لوضاعت [1] وقد مر إن وجه الاشكال فيه كونه أول نسخ كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قلت : فيه نظر إلا أن يكون أولا باعتبار الشهرة ، فانه أول نسخ اشتهر لنزاع أهل الكتابين فيه .

باب حسن إسلام المرء

قسم الاسلام إلى الحسن وغيره بعد تقسيمه إلى العسر ، واليسر ، والحسن أيضا من الايمان كما أن حسن الوجه من الوجه ، واعلم أن ههنا إشكالا : وهو أن المصنف رحمه الله تعالى ترك قطعة من الحديث وأخرجها النووى رحمه الله تعالى فى شرح مسلم وقال : ذكره الدارقطنى فى غريب حديث مالك ، ورواه عنه من تسع طرق وثبت فيها كلها أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب فى الاسلام كل حسنة عملها فى الشرك انتهى . وهذه القطعة ليست فى البخارى فقال قائل : إن المصنف رحمه الله تعالى حذفها لاشكالها لأنها تدل على أن حسنات الكافر أيضا معتبرة . قلت : وهو كما ترى والوجه عندى . أن تلك القطعة الواردة فى حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه ليست فى أحد من الروايات التى رويت فى هذا الباب ، أى فى معنى هدم معاصى الكفر بعد الاسلام ، وإن كانت ثابتة فى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه لحديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه « الاسلام يهدم ما كان قبله » وإن كان مغايراً لحديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه بحسب ضابطة المحدثين ، إلا أنه لاتحاد المعنى يمكن أن يكون واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى . ولما لم ترد تلك القطعة فى أحد من تلك الروايات سوى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه فما أعلم تردد فيها ، وتركها والله أعلم . بقى حديث عبدالله بن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : قلنا يا رسول الله أنؤاخذ بما عملنا فى الجاهلية ؟ فقال من أحسن فى الاسلام لم يؤاخذ بما عمل فى الجاهلية . ومن أساء فى الاسلام أخذ بالأول والآخر ، فقال النووى رحمه الله تعالى فى شرحه : إن المراد بالاحسان الدخول فى الاسلام ظاهراً وباطناً ، ومن الاساءة عدم الدخول فى الاسلام بقلبه ، وكونه منقاداً فى الظاهر مظهراً للشهادتين غير معتقد للاسلام بقلبه فهذا منافق باق على كفره باجماع المسلمين ، فيؤاخذ بما عمل فى الجاهلية . قبل إظهار صورة الاسلام . وبما عمل بعد إظهارها لأنه مستمر على كفره انتهى . قلت : والمراد من إحسان الاسلام عندى أن يسلم قلبه ويتضمن

(١) قلت هذا الاحتمال جيد جداً لو كانت الألفاظ تؤيده ولم أسمع من شيخى رحمه الله تعالى غير تلك القطعة ولا اتفق لى مراجعة فى هذا الباب والله أعلم فلا أدرى ماذا قال الشيخ ؟ وماذا فهمت ؟

إسلامه التوبة عما فعل فى الكفر ، فلم يعد بعد الاسلام إليها ، فهذا الذى غفر له ذنبه . ومن إساءة الاسلام أن يسلم ولم يتضمن إسلامه التوبة عن معاصيه التى زلفها فى الكفر ، واستمر على ما كان فهذا وإن صار مسلماً إلا أنه يؤخذ بالأول والآخر ، وعلى هذا فحديث الهدم محمول على ماتضمن إسلامه التوبة ، وحديث ابن مسعود رضى الله تعالى عنه على مالم يكن كذلك . ثم ههنا حديث آخر عن حكيم بن حزام عند مسلم « أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت أموراً كنت أتحنث بها فى الجاهلية هل لى فيها من شئ ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلمت على ما أسلفت من خير » وهذا يدل على اعتبار حسنات الكافر فى كفره وأوله الناس بتأويلات ذكرها النووى رحمه الله تعالى وعندى لاتأويل فيه ، بل هو على ظاهره ولى جزم بأن طاعات الكفار نافعة بتأكما مر فى حديث أبى سعيد رضى الله تعالى عنه صراحة من أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له فى الاسلام كل حسنة عملها فى الشرك ، إلا أن حسنات الكافر على نحوين منها كالحلم ، وصلة الرحم ، والاعتاق ، والصدقة ، فهذه كلها نافعة له فى الآخرة ، وإن لم تكن منجية فان المنجى من النار هو الايمان لاغير ، إلا أنها تصير سبباً لتخفيف العذاب شيئا ، ولذا أجمعوا على أن الكافر العادل أخف عذاباً من الكافر الظالم ، وكذا علم من الشريعة تفاوت دركات العذاب . وليس هــــذا إلا لنفع الطاعات يسيراً . بقيت العبادات ، فلا تعتبر أصلا ، فما أول به النووى فى شرحه قول الفقهاء ، وقال : وأما قول الفقهاء لاتصح من الكافر عبادة ، ولو أسلم لم يعتد بها ، فرادهم أنه لايعتدله بها فى أحكام الدنيا ، وليس فيه تعرض لثواب الآخرة انتهى ليس بصواب عندى قطعا . فان عبادات الكفار ليست بمعتبرة فى أحكام الدنيا ولا فى أحكام الآخرة ولذا لم تذكر فى حديث حكيم بن حزام غير العتق . وأمثاله ، ولم تذكر فيها العبادات أصلا فالحاصل أن الطاعات والقربات ، كلها نافعة للكافر ، أما العبادات فغير معتبرة أصلا بلا تأويل والله أعلم بحقيقة الحال .

باب أحب الدين الخ

أى ينقسم الدين إلى الأحب ، وغيره ، كما انقسم إلى العسير ، واليسير ، والأحسن ، وغيره ثم ذلك أيضا إيمان قال العلماء : إن القليل الذى ديم عليه خير من الكثير الذى لم يداوم عليه ، كما فى الحديث ، ومثله الغزالى رحمه الله تعالى أن الماء إذا قطر على حجارة قطرة قطرة ، ولم يزل كذلك يقطر فانه يثقب فيه يوما ، بخلاف إذا صب صباً فانه لايؤثر فيه بشىء « لايمل » قيل إن الملال لاينسب إلى الله تعالى فالنفى فيه على سبيل المشاكلة ، والمراد منه أن الله تعالى لا يترك

الاثابة مالم تتركوا العبادة . قلت وشاكلته كاليد ، والأصابع ، والوجه ، فما قرر فيها يقرر فيه أيضا وسيجىء عليه الكلام فى موضعه إن شاء الله تعالى مايكفى ويشفى .

باب زيادة الايمان الخ

وقدمر بعض الكلام عليه فى باب تفاضل أهل الايمان فى الأعمال وروى عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى أن الايمان يزيد ولا ينقص وكأنه مأخوذ مما روى عند أبى داود فى كتاب الفرائض عن معاذ بن جبل «أنه ورث المسلم عن الكافر ولم يورثه من المسلم وقال الاسلام يزيد ولا ينقص» قيل فى شرحه أى يعلو ولا يعلى ، وقد مر معناه «أن رجلا من اليهود» قيل هو كعب (١) الأحبار وكذا وقع فى بعض الروايات مسمى ، وقوله يدل على حقية الاسلام عنده «قال عمر رضى الله تعالى عنه» حاصل جوابه القول بالموجب لأن نزول الآية فى حجة الوداع من يوم عرفة فى عرفات لتاسع من ذى الحجة .

باب الزكاة من الاسلام الخ

واعلم أن قصة هذا الرجل تشبه بقصة ضمام بن ثعلبة ، فاختلفوا فى أنها واقعتان ، أو واقعة واحدة ، وأتى ضمام فى السنة الخامسة فاعلمه

«والله لا أزيد على هذا ولا أنقص» قيل فى توجيهه : إنه محاورة لتحفظ الأمور (٢) وقيل معناه : لاأزيد عدد الفرائض ، ولا أنقص منها وهو مهمل . والأول ينتقض بما أخرجه البخارى فى الصيام من طريق اسمعيل بن جعفر والله لاأتطوع (ص ٢٥٤) فانه صريح فى نفى التطوع والقصر على الفرائض فسقط ماأجاب به المجيبون . والوجه عندى أن هذا الرجل جاء إلى صاحب الشريعة واسترخص منه بلا واسطة فرخص له الشارع خاصة ، فيصير مستثنى من القواعد العامة ، كما فى الأضحية ولا تجزىء عن أحد بعدك وهذا أيضاً باب يعلمه أهل العرف ، فلا أثر له على القانون العام ، فمن أراد أن يترخص برخصته فليسترخص من الشارع ، وإذ ليس فليس . وأشار إليه

---

(١) وكان وهب بن منبه أيضا يهوديا عالما للتوراة ثم أسلم إلا أنه كان أصغر من كعب وكان كعب من علماء الشام ووهب من اليمن ـ هكذا فى تقرير الفاضل عبد القدير .

(٢) قلت ونظيره ماعند الترمذى فى أبواب السير فى قصة معاوية رضى الله تعالى عنه وعبسة رضى الله تعالى عنه لا يحل عقداً ولايشدنه مع أنه لا بأس بالشد فقالوا إنه كناية عن التغيير .

الطيبي رحمه الله تعالى أيضاً إلا أنه لم يفصح بمراده ، وأراد الزرقاني إعلال تلك الرواية من جهة اسمعيل بن جعفر . قلت : وهو غير مسموع كيف وقد أخرجه البخاري . وعند أبي داود ص ٦١ من باب المحافظة على الصلوات عن عبد الله بن فضالة عن أبيه « قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان فيما علمني وحافظ على الصلوات الخمس ، قال : قلت إن هذه ساعات لي فيها أشغال فمرني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني فقال حافظ على العصرين الخ » ومر عليه السيوطي رحمه الله تعالى ، وقال ولعل هذا الرجل إنما فرضت عليه هاتان الصلاتان فقط ، واستثناه النبي صلى الله عليه وسلم عن الحكم العام ، قلت : بل التخصيص بهما لمزيد الاهتمام بهاتين الصلاتين ، وقد ورد التأكيد بهما في حق جميع الأمة أيضاً كما رواه أبو داود مرفوعا « لا يلج النار رجل صلى قبل طلوع الشمس وقبل أن تغرب » ورواه غيره « من صلى البردين دخل الجنة » فليس في حديث فضالة غير ما في تلك الأحاديث وحينئذ ليس هذا الرجل مخصوصا من قاعدة كلية كما زعمه السيوطي رحمه الله تعالى وعندي عليه رواية أيضا ، وهنا إشكال آخر : وهو أنه كيف بشره بالفلاح على أداء الزكاة والصلوات الخمس فقط مع أن في الاسلام أحكاما غيرها وجوابه أن في بعض طرقه فأخبره بشرائع الاسلام .

« إلا أن تطوع » واستدل منه الشافعية على نفي (١) وجوب الوتر وليس بشيء . واستدل منه الحنفية أيضا على أن النوافل تلزم بالشروع وجعلوا الاستثناء متصلا أي فانه يجب عليك وجعله الحافظ رحمه الله تعالى منقطعا قال : إن مالكا رحمه الله أيضا يوجب القضاء فيما أبطله بلا وجه وأجمع الكل في إيجاب القضاء بعد إفساد الحج . ونظر الحنفية في سائر العبادات كنظرهم في الحج ، وأحسن ما يستدل به للمذهب ما اختاره صاحب (البدائع) وقال إنه نذر فعلي : فقسم النذر إلى قولي ، وفعلي . وجعل الشروع نذرا فعليا ، وهذا جيد جداً . أما الاستدلال بقوله تعالى « لا تبطلوا أعمالكم » فليس بناهض لأن الآية إنما سيقت لبطلان الثواب لا للبطلان الفقهي ، كما يدل عليه السياق ، فهي

---

(١) نقل المقريزي في تلخيص قيام الليل لمحمد بن نصر حكاية أن رجلا سأل أباحنيفة رحمه الله أن الله تعالى كم فرض من الصلوات ؟ فقال خمسا فقال أين الوتر ؟ فأعاد عليه السؤال كل ذلك يجيبه الامام رحمه الله تعالى بأنها خمس فسخر منه الرجل وقال إنه لا يدري الأعداد أيضا قلت : أما محمد بن نصر فما أقول فيه فانه رجل عظيم القدر أما هذا السائل فانه عجز أن يفهم جواب الامام رحمه الله تعالى مع أنه كان أجابه مرتين فان الوتر تابع للخمس وإن كان مستقلا في بعض الأنظار وبعض المسائل ، وقد أنكر صاحب (البدائع) من كونه تابعا للعشاء وأني أعلن على رؤوس الأشهاد بأنه تابع للعشاء عندي قطعا وإن لم يكن تابعا في بعض الملاحظ فذلك أمر آخر .

كقوله « لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى » ثم أقول : إن الحديث خارج عن موضع النزاع فان الايجاب المذكور فيه إنما هو الايجاب من جهة الوحي ، ومسألة لزوم النفل بالشروع إنما هو في إيجاب العبد على نفسه شيئا بخيرته وطوعه فافهم ولا تعجل .

« وأبيه » وفيه حلف بغير الله قال الشوكاني : وهو من فلتات لسانه ﷺ . والعياذ بالله أن تجرى على لسانه فلتة ما تكون فيه شوائب الشرك مع أنه قد ثبت عنه في نحو أربعة أو خمسة مواضع ، وقيل : إنه تصحيف والله ، وقيل : إنه منسوخ وهو مهمل ، وأحسن الأجوبة ماذكره (الجلبي [1]) في حاشية المطول على لفظ ولعمرى ، والشامي على « الدر المختار » في خطبته أنه

---

(۱) وقال فاضل الروم (حسن جلبي) في حاشية المطول : ويمكن أن يكون المراد بقولهم لعمرى وأمثاله ذكر صورة القسم لتأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط ؛ لأنه أقوى من سائر المؤكدات ، وأسلم من التأكيد بالقسم بالله تعالى ، ولوجوب البربه ، وليس الغرض اليمين الشرعي ، وتشبيه غير الله به في التعظيم ، حتى يرد عليه أن الحلف بغير اسمه تعالى وصفاته عز وجل مكروه كما صرح به النووى في شرح مسلم ، بل الظاهر من كلام مشايخنا ، أنه كفر إن كان باعتقاده أنه حلف يجب البربه ، وحرام إن كان بدونه ، كما صرح به بعض الفضلاء ، وذكر صورة القسم على الوجه المذكور لابأس به ، ولهذا شاع بين العلماء كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام « قد أفلح وأبيه إن صدق » وقال عز من قائل « لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون » فهذا جرى على رسم اللغة وكذا إطلاق القسم على أمثاله اهـ وكذا في رد المحتار والجلبي في لغة الروم بمعنى مولانا ثم إن الحسن الجلبي هذا متقدم على أخى الجلبي محشى شرح الوقاية كذا قاله شيخنا رحمه الله . قال الحافظ فضل الله التوربشتي رحمه الله في شرحه على المصابيح : وقد ذهب فيه بعض العلماء إلى النسخ طلباً للتوفيق بين ما نقل فيه عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وبين النهى الوارد فيه ، ولا أراها إلا زلة من عالم ، فان النسخ إنما يأتى فيما كان في الأصل جائزا ، وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال « سمعت رسول الله ﷺ يقول : من حلف بغير الله فقد أشرك » وكل ما كان راجعاً إلى إخلاص الدين وتنزيه التوحيد عن شوائب الشرك الخفى فانه مأمور به في جميع الأديان القويمة وسائر القرون الخالية ، وإنما الوجه فيه والله أعلم أن نقول : قد روى عن النبي ﷺ في حديث طلحة بن عبيد رضي الله تعالى عنه « جاء رجل من أهل نجد ثائر الرأس إلى رسول الله ﷺ الحديث (وفيه قال رسول الله ﷺ) أفلح الرجل وأبيه إن صدق » . فانه ليس بحلف فان النبي ﷺ لم يكن يشرك بالله وقد أخبر أنه شرك وإنما هو تدعيم للكلام وصلة له ، وهذا النوع وإن كان موضوعا في الأصل لتعظيم المحلوف به فانهم قد أسبغوا فيه حتى كانوا يدعمون به الكلام . ويوصلونه وهذا النوع لا يراد القسم ، وأما غير النبي ﷺ ممن جمعه زمان النبوة فان بعضهم كانوا يحلفون بآبائهم تعظيما لهم . وبعضهم عادة ، وبعضهم عصبية ، وبعضهم للتوكيد ، وقد أحاط بسائرها دائرة النهى وإن كان بعضها أهون من بعض ، لئلا يلتبس الحق بالباطل ولا يكون مع الله محلوف به ؛ والنبي ﷺ وإن امتاز عن

قسم لغوى لاشرعى ، والمقصود فى الأول تزيين الكلام لاغير ، والمطلوب من الثانى التأكيدمع تعظيم المحلوف به . والممنوع هو الثانى دون الأول ، والمذكور هو الأول دون الثانى . ثم عندى أنه ينبغى الحجر عنه مطلقاً سداً للذرائع لئلا يتساهل فيه الناس . بقى أن هذا الرجل حلف على ترك السنن والمستحبات فكيف هو ؟ قلت أولا فى بيان المسئلة : إن الأمر مع الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن همام رحمه الله تعالى وابن نجيم كليهما ، والمواظبة الكلية بدون الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن الهمام رحمه الله تعالى . والسنة عند ابن نجيم ، والفعل أحيانا مع الترك أحيانا يفيد السنية عندهما . وههنا اختلاف آخر : وهو أن ترك السنة يوجب العتاب أو العقاب ؟ فذهب الشيخ ابن همام إلى أن ترك السنة عتاب . وابن نجيم إلى أنه يوجب العقاب . قلت : ولعل النزاع لفظى . لأن السنة التى يجب بتركها العقاب عند ابن نجيم ، داخلة فى الواجب عند ابن الهمام رحمه الله تعالى ، والاثم بترك الواجب متفق عليه ، فحينئذ فالاثم فيه عند ابن الهمام

غيره بالعصمة عن التلفظ بما يكاد يكون قادحا فى صرف التوحيد ولا يشبه حاله فى ذلك حال غيره ، فالظاهر أن الناس فى استعمال هذا اللفظ قد كان قبل النهى ولم يعد إليه بعده كيلا يقتدى به من لايهتدى إلى صرف الكلام والله تعالى أعلم انتهى » .

وقال الخطابى هذه كلمة جارية على ألسن العرب تستعملها كثيراً فى خطابها تريد بها التوكيد ، وقد نهى رسول الله ﷺ أن يحلف الرجل بأبيه فيحتمل أن يكون هذا القول منه قبل النهى ، ويحتمل أن يكون جرى ذلك منه على عادة الكلام الجارى على الألسن وهو لا يقصد به القسم كلغو اليمين المعفو عنه قال الله تعالى « لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ـ الآية » قالت عائشة هو قول الرجل فى كلامه لا والله . وبلى والله ، ونحو ذلك وفيه وجه آخر : وهو أن يكون ﷺ أضمر فيه اسم الله كأنه قال لا ورب أبيه ، وإنما نهاهم عن ذلك لأنهم لم يكونوا يضمرون ذلك فى أيمانهم وإنما كان مذهبهم فى ذلك مذهب التعظيم لآبائهم ويحتمل أن يكون النهى إنما وقع عنه إذا كان ذلك منه على وجه التوقير له ، والتعظيم لحقه دون ما كان بخلافه ، والعرب قد تطلق هذا اللفظ فى كلامها على ضربين : أحدهما على وجه التعظيم ، والآخر على سبيل التوكيد للكلام دون القسم ، قال ابن ميادة

أظنت سفاها من سفاهة رأيها * لأهجوها لما هجتنى محارب

فلا وأبيها أننى بعشيرتى * ونفسى عن ذاك المقام لراغب

وليس يجوز أن يقسم بأب من يهجوه على سبيل الاعظام لحقه ، وقال آخر لعبيد الله بن عبد الله بن مسعود أحد الفقهاء السبعة

لعمر أبى الواشين أيام نلتقى * لما لا تلاقيها من الدهر أكثر

يعدون يوماً واحداً إن لقيتها * وينسون ما كانت على النأى تهجر

لكونه تركا للواجب عنده وإن كان عند صاحب البحر تركا للسنة المؤكدة ، فالاثم عند ابن نجيم يكون على ترك الواجب ، وترك السنة المؤكدة كليهما ، غير أن الاثم فى الأول أزيد من الاثم فى الثانى ، وأنا مع ابن نجيم رحمه الله تعالى فى تلك المسألة . هذا إذا كان الاختلاف المذكور من تفاريع الخلاف الأول ، وإن كان الاختلاف فيه مبتدئاً فله وجه ، ولا أدخل فيه ، فانه حكم بالتأثيم على جميع الأمة . نعم قال محمد رحمه الله تعالى فى مؤطاه ص ۳۸ « ليس من الأمر الواجب الذى إن تركه تارك أثم» فخرج منه أن ترك السنة قد لايوجب الاثم كما أن التثليث سنة وتركه لايوجب الاثم . قلت : وينبغى أن يقيد بتركه أحياناً أو بقدر ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم لا مطلقا ، وهو الذى اختاره المحقق ابن أمير الحاج تلميذ ابن الهمام رحمه الله تعالى وصرح بالإثم إذا اعتاد الترك . ثم إن عبارة محمد رحمه الله تعالى تدل على ثبوت مرتبة الواجب فانها تشعر بتقسيم الواجب عنده : إلى مالا إثم بتركه ، وإلى مابتركه إثم ، وليست تلك المرتبة عند الجمهور ، وهى عند الشافعى رحمه الله تعالى فى الحج فقط ، وعندنا فى جميع العبادات المقصودة ، ويوجد هذه المرتبة فى المبسوط أيضا وليس له اسم فى كتاب الطحاوى وهو من المتقدمين ، ولذا اعتنيت بلفظ محمد رحمه الله تعالى هذا .

باب اتباع الجنائز من الايمان

والمشى عندنا خلف الجنائز أولى لأنه للتعظيم ، وعند الشافعى رحمه الله تعالى أمامها أولى لأنه للشفاعة ، ولفظ الاتباع بمادته أقرب إلى نظر إمامنا رحمه الله تعالى «احتسابا» إنما جيء به لأن الناس لايحتسبون فيه أجراً بل يحسبونه من مراسم المودة فهو موضع ذهول عن النية فنبه عليه الشارع لئلا يذهل عنها ويحرم عن توفير الثواب . « حتى يصلى عليها » قال العلامة القاسم فى

وقال آخر :

لعمر أبى الواشين لاعمر غيرهم * لقـــد كلفتنى خطة لا أريدها

وهناك جواب آخر للبيضاوى وحاصله : أن الأقسام فى القرآن ليست لتعظيم المحلوف به أعنى به الأقسام العرفية عند الفقهاء ، بل مدخول الواو فيها شهادات لما يأتى بعدها فهى شهادات ، وما بعدها مشهود عليه ، لاحلف ومحلوف عليه ليرد الاعتراض ، ومن شاء تفصيله فليراجع رسالة الحافظ بن القيم رضى الله عنه فى أقسام القرآن قلت : ذكره صواب وإذن فالخطأ من النحاة فى التسمية حيث سموها واو القسم ولو كانوا سموها واو الشهادة لم يرد شيء وبتسميتهم بواو القسم يتبادر الذهن إلى القسم المعهود هكذا أفاده الشيخ رضى الله عنه وسيأتى أيضاً .

(فتاواه) : إن صلاة الجنازة فى المسجد مكروه تنزيها ، وعند بعضهم مكروه تحريما . والعلامة القاسم تلميذ لابن الهمام كابن أمير الحاج . وقال صدر الإسلام أبو اليسر : إنها إساءة وهى مرتبة بين التحريم والتنزيهة . وإنما اشتهر بأبى اليسر لكون تصانيفه أقرب إلى الفهم و يسمى أخوه الكبير بفخر الاسلام أبو العسر ، لكون تصانيفه على خلافه وعند محمد رحمه الله تعالى لا تجوز لأن النبى صلى الله عليه وسلم بنى له مكانا منفصلا إلى جنب المسجد ولو جازت فيها لما كانت إلى بنائه حاجة ، ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم صلاة الجنازة فى المسجد إلا مرة أو مرتين فلا تكون أصلا وضابطة ، وخروج النبى صلى الله عليه وسلم من المسجد للصلاة على النجاشى دليل على كراهيتها فى المسجد ، فإنه لم يكن هناك احتمال التلوث أيضا ومع ذلك لم يصل فيه . ولم يقف الحافظ ابن حجر رحمه الله على تعيين مصلى الجنائز وذلك لأنه حج مرتين فلم يتفق له تحقيق الأمكنة بخلاف تلميذه السمهودى فإنه أقام بالمدينة مدة مديدة وحقق المواضع فالعبرة لقول السمهودى فى أمثال هذه المسائل .

باب خوف المؤمن أن يحبط الخ

وهذا التعبير مأخوذ من قوله تعالى «أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» واعلم أن هذه الترجمة لها تعلق وارتباط بما قبلها من التراجم : « كفر دون كفر» و «باب المعاصى من أمر الجاهلية » وحاصلها عندى : التحذير من الجراءة على المعاصى وأنه ينبغى للمؤمن أن يخاف من سوء الخاتمة ولا يغتر بكونه على صلاح الحال ، فإن الكفر قد يطرأ فى وسط العمر ، وأخرى عند الموت ، والعياذ بالله ، وهذا كفر تكوينا لا تشريعا يعنى أن الرجل ربما يرتكب المعاصى ولا يحكم عليه بالكفر لأجلها لكنها قد تؤدى إلى سلب الإيمان عند الموت من جانب الله تعالى تكوينا ، فحذر المصنف رحمه الله تعالى عن هذا النوع من الكفر أو أراد به الرد على المرجئة خاصة القائلين « بأنه لا تضر مع الايمان معصية» فرد عليهم : بأن المعاصى من شأنها إحباط العمل حتى تؤدى إلى سلب الإيمان أيضا كما كان رد قبلها على المعتزلة فى « باب المعاصى من أمر الجاهلية » ومن أقوى شبه المعتزلة : أن المعصية دليل لنقصان التصديق فان من أذعن بكون الحية فى هذا الجحر مثلا لا يدخل يده فيها أبدا فكذلك من صدق بأن الزناء موجب للنار ينبغى أن لا يأتى به وإتيانه دليل على ضعف فى تصديقه ونقصان فى اعتقاده . قلت : كلا بل الانسان قد يقتحم المعاصى مع بقائه على التصديق واليقين ، اعتماداً على أبواب المغفرة وتوثقا برحمة الله تعالى ، فاذا هم بالسيئة تطلع قلبه فى تلك

الأبواب حتى يقع فى المعصية . وهذا كالسارق يسرق مع أنه مذعن بأن السرقة جريرة وجزاؤه الحبس فى الحكومة الحاضرة وما ذلك إلا لتطلعه فى أبواب أخر فيزعم لعله لا يظفر به مثلا ، ولو ظفر به فلعله لا تثبت عليه جريرته ، ولو ثبتت فلعله يعفى عنه إلى غير ذلك من الاحتمالات . فكذلك فيما نحن فيه يخوض الانسان فى المعاصى ويعتمد على رحمته تعالى أو أنه يتوب قبل الموت وغير ذلك وبالجملة قد يحدث بين الأسباب تزاحم فيميل القلب تارة إلى هذا وأخرى إلى ذاك على أن الناس خلقوا على أصناف : فمنهم من تغلب عليه القوة الشهوانية فيزداد فى المعاصى ولا يحاشى ، ومنهم من يكون على عكســـه فيزداد فى الطاعات ، ألا ترى أن كثيرا من الدعار واللصوص يفسدون فى الأرض ويعلمون كالشمس فى نصف النهار أنهم يعذبون بأصناف من العذاب ، ثم لا يتوبون وذلك لغلبة الشهوة والهوى فيهم وبالجملة الإقدام على المعاصى لا يوجب النقصان فى التصديق الذى هو مدار النجاة . ومن أقوى شبه المرجئة أن المؤمن العاصى لو دخل جهنم لزم دخول الايمان فيها وإذا لم يدخل الكفر فى الجنة فكيف دخل الإيمان فى جهنم ؟ والجواب : أن العاصى إذا يدخل فى النار ينزع عنه إيمانه ويوضع عند باب النار ، كما ينزع اليوم ثياب المجرم عند باب السجن ثم إذا يخرج من سجنه يعطى ثيابه . كذلك المؤمن ينزع عنه الإيمان عند إلقائه فى النار ، ثم يعطى إيمانه بعد تعذيبه على قدر ذنوبه وإخراجه من النار . وقد علمت سابقاً أن المصنف رحمه الله تعالى تعرض فى هذا الباب إلى التخويف المجرد . ولم يرض بأن يأول الأحاديث التى أطلق فيها لفظ الكفر على المعاصى : بأنه على طريق التخويف دون التحقيق وقد مر من قبل بعض ما يتعلق به فراجعه «كلهم يخاف النفاق» فمن أين جاز للمرجئة أن يقعدوا مطمئنين بإيمانهم !! فعلى المؤمن أن يخاف كل آن . أما اختلافهم (١) فى جواز القول بأنا مؤمن

---

(١) وفى عقيدة السفارينى ص ٢٧٣ واعلم أن الناس فى جواز الاستثناء على ثلاثة أقوال : منهم من يوجبه ، ومنهم من يحرمه ، ومنهم من يجوز الأمرين باعتبارين وهذا الأخير أصح الأقوال فالذين يحرمونه هم المرجئة ، والجهمية ، ومن وافقهم ، ممن يجعل الإيمان شيئا واحد يعلمه الانسان من نفسه كالتصديق بالرب ونحو ذلك مما فى قلبه فيقول أحدهم : أنا أعلم أنى مؤمن كما أعلم أنى تكلمت بالشهادتين وكما أعلم أنى قرأت الفاتحة وكما أنه لا يجوز أن يقال أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله كذلك لا يقول أنا مؤمن إن شاء الله لكن إذا كان يشك فى ذلك فيقول فعلته إن شاء الله قالوا فمن استثنى فى إيمانه فهو شاك وسموهم الشاكة والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان : أحدهما أن الإيمان هو ما مات عليه الانسان والانسان إنما يكون عند الله مؤمنا وكافرا باعتبار الموافاة وما سبق فى علم الله أنه يكون عليه ـــ وما قبل ذلك فلا عبرة به قالوا والإيمان الذى يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمان كالصلاة التى يفسدها صاحبها قبل

إن شاء الله تعالى فلا يرجع بعد التحقيق إلى كثير طائل ، فان التردد فى نفس إيمانه فى الحالة الراهنة ، غير جائز عند الكل ، والاستثناء باعتبار الخاتمة جائز عند الكل ، فمن منعه فباعتبار الحالة الراهنة ، ومن أجازه فبالنظر إلى الخاتمة فانه لايعلم أحد على ماذا يختم له على الإيمان أوعلى الكفر ؟ ! والعياذ بالله قال النبى صلى الله عليه وسلم والله لا أدرى مايفعل بى وأنا رسول الله ولا بكم أو كما قال كما فى الصحيح .

« مامنهم يقول أحد إيمانى على إيمان جبريل وميكائيل » وفى هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين فى الإيمان وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى فى تذكرة الحفاظ بإسناد صحيح لاأقول : إيمانى كإيمان جبريل » ونسب ابن عابدين الشامى إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى عدم جواز الكاف والمثل كليهما فى تلك العبارة وفى الدر المختار عن أبى حنيفة ومحمد

الكمال ، وكالصيام الذى يفطر صاحبه قبل الغروب ، فصاحب هذا هو عند الله كافر يعلمه بما يموت عليه وكذلك قالوا فى الكفر . انتهى مختصرا . ثم قال : والذين قالوا بالموافاة جعلوا الثبات على الايمان إلى العاقبة والوفاء به فى المآل شرطا فى الايمان شرعا ، لالغة ، ولا عقلا ، حتى ان الامام (محمد بن أسحق ابن خزيمة) كان يغلو فى هذا ويقول : من قال أنا مؤمن حقا فهو مبتدع ــ قال شيخ الاسلام : ومذهب أصحاب الحديث كابن مسعود وأصحابه ، والثورى ، وابن عيينة ، وأكثر علماء الكوفة ، ويحي بن سعيد القطان ، فيما يرويه عن علماء البصرة والامام احمد بن حنبل ، وغيره من أئمة السنــــة كانوا يستثنون فى الايمان وهذا متواتر عنهم لكن ليس فى هؤلاء من قال إنما أستثنى من أجل الموافاة وأن الايمان إنما هو اسم لما يوافى به بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو لأن الايمان يتضمن فعل جميع الواجبات فلا يشهدون لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى ، فان ذلك مما لايعلمونه وهو تزكية لأنفسهم بلا علم . فأخذ سلف الأمة فى الاستثناء أن الايمان المطلق فعل جميع المأمورات ، وترك جميع المحظورات فاذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين القائمين بفعل جميع ما أمروا به وترك كل ما نهوا عنه ، فيكون من أولياء الله وهذا تزكية الانسان لنفسه وشهادته لها بما لايعلم . وعن (أحمد رحمه الله تعالى) أن الايمان قول وعمل فقد جئنا بالقول ونخشى أن نكون فرطنا فى العمل فيعجبنى أن يستثنى فى الايمان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ومع هذا فلم يكن ينكر على من ترك الاستثناء إذا لم يكن قصده قول المرجئة : أن الايمان مجرد القول بل يتركه لما يعلم أن فى قلبه إيمانا ، وان كان لا يجزم بكل إيمانه . وفى شرح مختصر التحرير : يجوز الاستثناء فى الايمان بأن يقول انا مؤمن إن شاء الله تعالى نص على ذلك الامام احمد ، والامام الشافعى ، وحكى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه . وقال ابن عقيل يستحب ولا يقطع لنفسه ومنع ذلك الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه والأكثرون والله أعلم انتهى من عقيدة السفارينى باختصار .

رحمهما الله تعالى جواز الكاف دون المثل فى رواية وفى رواية أخرى الجواز مطلقا وجمعهما ابن عابدين أن جواز الكاف دون المثل لمن كان عالم العربية ، وعدم جوازهما فيما لم يكن المخاطب صحيح الفهم وجوازهما باعتبار نفسهما . وليراجع البحث من كتابه من باب الطلاق الصريح . قلت : وفى خلاصة الفتاوى وجدت نقلا عن محمد فقط وعلى هذا لم تجىء فى هذا الباب رواية عن الإمام رحمه الله تعالى وثبت النفى عن الصاحبين ، وظاهره يدل على إثبات التفاوت فى درجات المؤمنين بحسب الإيمان .

«وما يحذر من الإصرار الخ» فمن أصر على نفاق المعصية يخشى عليه أن يفضى إلى نفاق الكفر وكأن المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى ما عند الترمذى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه مرفوعا «ما أصر من استغفر وإن عاد فى اليوم سبعين مرة » قال الحافظ : إسناده حسن : وهذا الخوف على الطالحين كما أن ماقبله كان فى خوف الصالحين فإنهم كانوا يخافون على أنفسهم النفاق ، وهذا الخوف كان لصلاحهم فلا يرد أن إيماننا أقوى منهم لأنه لايخطر ببالنا النفاق ، وذلك لأنهم كانوا أخشى خلق الله بعد الأنبياء عليهم السلام وطريق الخائف أن يخاف على نفسه كل حين بخلاف غيرهم من الناس فإن قلوبهم خالية عن تلك الخشية فلا تذوق من ذلك الخوف ذواقا ومن لم يذق لم يدر . بخلاف الطالحين فإنه يخاف عليهم النفاق لسوء أعمالهم .

« وقتاله كفر » قيل مقابلته بالفسوق يقتضى أن يكون المراد من الكفر ههنا الكفر المخرج عن الملة ، والجواب : أنه أطلق الكفر على الفسوق تغليظاً ، ولو قال : وقتاله فسوق ، لساوى حال السباب ، مع أن القتال أشد من السباب فلإظهار هذه الشدة أطلق عليه الكفر وهذا الذى يعنون بقولهم إنه محمول على التغليظ . والأصل : أن الحديث اتبع القرآن فى ذلك فإن الله تعالى أخبر عن جزاء القتل بالخلود (بأى معنى كان) والخلود جزاء الكفر ، فاتبعه الحديث وقال : « قتال المسلم كفر » وإن لم يحكم به الفقهاء فى الدنيا إلا أن الحديث يختار من التعبيرات ماهو أدعى للعمل فيشدد فيه لامحالة . وقال الدوانى : انه وعيد ويجوز الخلف فى الوعيد . وأنت تعلم أنه إنشاء لاخبر وقيل : إنه محمول على التشبه كقوله « لاترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » ومعلوم أن المرء لايصير كافراً بضرب الرقاب ، ولكن لما كان شأن القتل أن يجرى بين مسلم وكافر لابين مسلم ومسلم فمن ضرب رقبة أخيه وقاتل فقد تشبه بالكفار ، وفعل مايفعله الكفار ومن تشبه بقوم فهو منهم وهذا هو المختار عندى فى الجواب والله أعلم .

(فائدة) قد سمعت أن بين هذه الأبواب الأربعة مناسبة وارتباطاً ، الأول باب المعاصى

من أمر الجاهلية ، والثانى باب كفر دون كفر ، والثالث باب ظلم دون ظلم ، والرابع باب خوف المؤمن أن يحبط عمله الخ ، فان فيها على المشهور إيماضاً إلى مانقلته عن ابن تيمية وتأويلا للأحاديث التى أطلق فيها الكفر على المعاصى . وقد بينت لك ماسنح لى فيها والله أعلم لأن كلامه مبهم فلكل وجهة هو موليها . أما مطابقة جواب أبى وائل للسؤال عنهم فبأن مقتضى الحديث تعظيم حق المسلم والحكم بالفسق على من سبه بغير حق وبالكفر على من قاتله فكأنه قال كيف تكون مقالة المرجئة حقاً والنبى ﷺ يقول هذا ؟ ! !

« فتلاحى رجلان » أى تنازع قال الحافظ : إن المخاصمة مستلزم لرفع الصوت وهو محبط للعمل بالنص قال تعالى « ولا ترفعوا أصواتكم » إلى أن قال «أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» وبه يتضح مناسبة الحديث للترجمة وقد خفيت على كثير من الشارحين .

« فرفعت » وفى رواية قوية مايدل بظاهره على رفع أصلها عن هذه الأمة أقول : بل المراد منها رفع العلم القطعى بها لا رفع ليلة القدر كما فهمه الشيعة خذلهم الله ، لأنا قد أمرنا بالتماسها ولو كانت رفعت مطلقا لما كان لطلبها معنى . ومن هنا ظهرت المناسبة للترجمة على وجه آخر أيضاً وهو : أن التنازع صار سببا لرفع علم ليلة القدر فكذلك المعصية قد تكون سبباً للحبط .

قوله (فى السبع الخ) واعلم أن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن المأمور به هو التماسها فى ليلة واحدة من تلك الليالى ، والمراد عندى أحياء كلها لأجل ليلة القدر . وهى وإن كانت فى الأوتار دون الأشفاع ، لكن القيام مطلوب فى الكل فكأن التماسها يكون بالقيام فى العشر ، أو السبع ، أو الخمس ، وهو المعهود من حاله صلى الله عليه وسلم وحال الصحابة رضى الله عنهم . ثم أقول : إن قسمت الشهر على العشرات فليلة القدر فى الأخيرة منها ، وإن قسمتها على الأسبوعات فهى فى الأسبوع الأخير ، وإن قسمتها على الأخماس فهى فى الخمس الأخير وكيف ماكان تكون فى وتر منها . هذا وإن لم يقرع سمعك به من قبل لكنه هو التحقيق ان شاء الله تعالى .

باب سؤال جبرائيل عليه الصلاة والسلام الخ

والغرض منه احتراس مما ينشأ من قوله : إن الإسلام والإيمان واحد ، مع أن هذا الحديث يدل على المغايرة . وحاصل جوابه على ماقرر الحافظ رحمه الله تعالى أن الإيمان والإسلام لكل منهما حقيقة شرعية ، كما أن لكل منهما حقيقة لغوية . وكل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له . فكما أن العامل لايكون مسلما كاملا إلا إذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمنا كاملا إلا إذا عمل . وحيث يطلق الإيمان فى موضع الإسلام أو العكس . أو يطلق أحدهما على إرادتهما معا فهو على

سبيل المجاز ويتبين المراد بالسياق : فإن وردا معاً فى مقام السؤال حملا على الحقيقة ، وإن لم يردا معا ، أو لم يكن المقام مقام السؤال أمكن الحمل على الحقيقة ، أوالمجاز ، بحسب ما يظهر من القرآن ومحصل جوابه أن الإيمان والإسلام يفترقان إذا اجتمعا على صورة المقابلة وحيث انفردا يكون أحدهما عين الآخر كما هو صنيعهم فى المترادفات فإنهما إذا اجتمعت يفرق بينها فى ذلك المقام خاصة .

وإذن فالفرق فى حديث جبرائيل مقامى ولا يدل على أن الإسلام والإيمان متغايران حقيقة لأن النبى صلى الله عليه وسلم بين لوفد عبدالقيس أن الإيمان هو الإسلام حيث فسر الإيمان فى قصتهم بما فسر به الإسلام ههنا وفى ضمن الجواب استدل المصنف رحمه الله لمذهبه بالآية بأنها صريحة فى أن الدين والإسلام شيء واحد فظاهر جوابه معارضة وبعد الإمعان حل ؛ وقد يقرر الجواب بطريق آخر أيضاً : وهو أن الاتحاد بين الدين والإسلام ثابت من الآية « إن الدين عند الله الإسلام » واتحاد الإسلام والإيمان ثابت من حديث عبد القيس فثبت اتحاد الكل . والمصنف رحمه الله تعالى لم يفصح بالجواب وهذا دأبه كثيراً فى كتابه حيث يذكر مادة الجواب ولا يفصح بمراده . أقول : وهذا الجواب غير مستقيم لأن التغاير المقامى إنما يكون إذا كان اللفظان فى عبارة واحدة ، وههنا لم يقع السؤال أولا إلا عن الإيمان فحسب ، ولم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يعلم أنه سائل بعد ذلك عن الإسلام أيضاً حتى يجاب بالتغاير المقامى . وإنما ذكر أولا حقيقة الإيمان على ما كان عنده بدون نظر إلى مفهوم الإسلام حتى إذا سأل ثانيا عن الإسلام أيضا أجابه كذلك فالجواب بالفرق باعتبار المقام لا يمشى ههنا . نعم لو كان هناك سلسلة الأسولة فى عبارة واحدة ، وكان النبى ﷺ أجاب عنها أيضا كذلك لكان له وجه . فالوجه عندى : أن الجواب إنما يلقى على السائل بقدر علمه وفطانته ، وسؤال جبرائيل عليه السلام وكذا حاله لما دلا على كمال فطانته أجابه مفصلا بذكر حقيقة كل على حدة . بخلاف وفد عبد القيس فإن ضمام ابن ثعلبة كان حديث العهد بالإسلام فاكتفى فى جوابه على الإجمال ولم يلتفت إلى بيان الحقائق . وحاصله : أنه راعى حال المخاطب فى كلا الحديثين كما أن الذى يعظ الناس يراعى ما يحرض على العمل فربما يذكر الضعاف من الأحاديث عند الترغيب والترهيب ولا يفصل فى كلامه . ويقول تارك الصلاة كافر ، ولا يقول : كافر بكفر دون كفر . بخلاف المعلم الذى يتصدى لإظهار الحقائق فيذكر حقيقة الأمر وينبه على المسامحات ، ويفصل فى المتعلقات . فحاصل حديث جبرائيل عليه السلام : إعطاء العلم ، وبيان الحقيقة كما يفعل المعلم وهو الأقرب بسياقه . بخلاف حديث وفد عبد القيس فإن حاصله التحريض على العمل وفى مثله يتمشى على الإجمال فيتسامح فى البيان قوله

«بارزا يوما للناس» والبروز الظهور وعندالحافظ رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ كان يجلس بين أصحابه فيجيء الغريب فلا يدري أيهم هو فجعلنا له مجلسا يعرفه الغريب إذا أتاه قال فبنينا له دكانا من طين كان يجلس عليه .

« الإيمان أن تؤمن بالله الخ» فذكر تحته الأشياء الغائبة كما مر تحقيق الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الإيمان لا يتعلق إلا بالمغيبات .

« وبلقائه » وهذا هو الجزء الذي يتميز به الإسلام عن سائر الأديان الباطلة فإن أهل يونان عقيدتهم أن العلوم الحقة كلها تحصل في الأنفس بعد افتراقها عن الأبدان وتصير جميع الأشياء مشهودة لها فيحصل لها بها سرور وهو جنتها ونعيمها ، وإن لم يحصل لها العلوم أو حصلت على خلاف ما كانت في الواقع فهذا يكون غما عليها أبدا وهو عذابها وجحيمها . وعندهم العقول بدل الملائكة ، ولقاءه تعالى عندهم محال . وأما هنادكة الهند فيقولون بحلول الألوهية في الجثمان ويسمونها (ديوتا ، واوتار) ويعبدونها ويزعمون بالتناسخ فليس أحد منهم قائل باللقاء إلا أهل الدين السماوي قال تعالى « فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا » ثم اعلم أنه ليس بين الدنيا والقيامة مسافة يصل اليها بعد قطعها بل تظهر القيامة من هذه الدنيا بعد خرابها كما تظهر الشجرة من النواة فإن النواة تنشق وينفض قشرها وتفنى صورتها ثم تظهر من حاقها الشجرة كذلك الدنيا بعد الانفطار والاندكاك تفنى وتنعدم ومنها تخرج القيامة وليست القيامة في بقعة أخرى وموطن غيرها بل يسوى لها ذلك المكان وذلك الموطن ولي قصيدة بالفارسية في تمثيل البرزخ والحشر وأطوار الوقائع ومنها :

منكشف آن جهان شود كرجه درين جهان بود
زندكى دكرجنان ذره بذره مو به مو
رهكذرنكه نه ديد ديده درين رهكذر —
درته خاك خفته جو دشت بدشت سو به سو
تانه شكست صورتى جلوه نزد حقيقتى —
قيد ورها شدن ازورنك برنك بو ببو
ظاهر وباطن اندران هم جونوات ونخل دان
نى بعداد يك زدو جنب بجنب دو بدو

ولا تشرك به » فيه طرد وعكس أي إحاطة الكلام بطرفيه .

«ما الإحسان» قال الحافظ رحمه الله تعالى : وأشار فى الجواب إلى حالتين أرفعهما : أن يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله «كأنك تراه» أى وهو يراك . والثانية : أن يستحضر أن الحق مطلع عليه يرى كل مايعمل «وهو قوله فإنه يراك» وقال النووى معناه إنك إنما تراعى الآداب المذكورة إذا كنت تراه ويراك لكونه يراك لا لكونك تراه فهو دائما يراك ، فأحسن عبادته وإن لم تره ، فتأويل الحديث فإن لم تكن تراه فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك انتهى ملخصا (۱) واعلم أن لفظ الإحسان شامل لجميع أنواع البر من الأذكار ،

---

(۱) قلت وقد تسلسل هذان الشرحان فى الكتب إلا أنه لم ينبه أحد منهم على الفرق بينهما . وقد كان شيخى رحمه الله تعالى يفرق بينهما بعبارة وجيزة ما كنت أفهمها إلى زمن طويل ، فلم أزل أتفكر فيها وأراجع إليها مرة بعد مرة حتى ظننت أنى قد فهمتها لحاصل الشرح الأول على مافهمته من كلمات الشيخ رحمه الله تعالى : أن الاحسان ينقسم إلى حال ، وعلم ، فإن مشاهدة الحق بقلبه كأنه يراه حال له ، وصفة قائمة به ، وليست علما . بخلاف قوله فانه يراك فإنه ليس فيه من صفته شيئاً ولكنه علم وعقيدة بأن الله يراه وبعد غلبته وأن تصير حالا لكنه مع هذا يكون أقرب من العلم . والمعنى أن الحالة الأولى إن فاتت عنك فلا تفت عنك الثانية ، فهاتان حالتان مطلوبتان ، وإن كانت الأولى أرفع من الثانية فإن الأولى حال يدل على كمال الاستغراق بخلاف الثانية فانها أقرب من العلم والعلم أدون من الحال ، لأنك قد سمعت منا أن العلم إنما يكون حالا بعد رسوخه ، وصيرورته صفة للنفس . وإنما قدر فى المعطوف قوله وهو يراك إشارة إلى أن ذلك أمر لامناص عنه ففى إطالة الأولى استحضار لرؤيته إياه مع علمه بكونه مشاهداً لعبده . وفى الحالة الثانية استحضار لمشاهدته فقط فتلك الحالة أقرب من العلم . وحاصل شرح النووى : أن الاحسان هو العبادة بغاية الخشوع والخضوع ، وهى التى تكون فى حالة العيان فاعبد ربك فى جميع أحوالك كما كنت تعبده لو كنت تراه فهذا هو المقصود ، ثم الخشوع ، ومراعاة الآداب فى حالة العيان إنما يكون لعلم العبد أن الله مطلع عليه ويبصره وهذا المعنى موجود مع عدم رؤية العبد فانه وإن لم يكن العبد يراه لكنه تعالى يراه ، وحينئذ وجب عليك أن تستمر على عبادته بغاية الخشوع فى جميع الأحوال فان موجبه وهو رؤيته تعالى متحقق فى الأحوال كلها فالمقصود ليس هو الانصباغ بتلك الحال بل المقصود هو العبادة بهذه الجهة فالجهة الأولى حال لكنها مفروضة مقدرة ، ولذا قال «كأنك تراه» ولم يقل لأنك تراه والجهة الثانية متحققة لكنها علم بحت على هذا التقدير ، وليس المقصود تحصيلها بل المطلوب هو عبادته من تلك الجهتين . فالحاصل أن الاحسان على الشرح الأول عبارة عن الحالتين المقصودتين تثمرهما معرفته تعالى وخشيته . وعلى الثانى عبارة عن العبادة بهاتين الجهتين ، فهاتان جهتان للعبادة المطلوبة لاحالتان مطلوبتان للعبد فالمطلوب هو العبادة فقط ، وكأنك تراه جهة لها بمعنى أن العبادة ينبغى أن تكون بالخشوع بدون العيان كما تكون عند العيان ، ومعلوم أنها عند العيان تكون بغاية حسن السمت والتأدب ظاهراً وباطناً ،

والأشغال وغيرها . والأذكار تقال للأورادالمسنونة ، وما ذكره المشايخ من الضربات والكيفيات يقال لها الأشغال . والنسبة فى اصطلاحهم ربط خاص سوى ربط الخالقية والمخلوقية ، فمن حصل له ربط سوى الربط العام يقال له صاحب النسبة . والطرق المشهورة فى التصوف أربعة السهروردية والقادرية ، والجشتية ، والنقشبندية ، والسلسلة السهروردية قد تسلسلت فى أجدادنا من عشرة متصلة ثم ما نقل إلينا من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد سمى شريعة . والتخلق بهـا يسمى طريقة ، وحينئذ تنصبغ الأعمال بصبغ الإيمان كما كان فى السلف . أما اليوم فعلم بلا عمل وإيمان بلا تصديق من الجوارح ، رب تال للقرآن والقرآن يلعنه . ثم الفوز بالمقصد الأسنى والنيل بالمآرب الأعلى يسمى حقيقة . ومن ههنا ظهر أن الطريقة والشريعة لا تتغايران كما زعمه العوام . وقد كتب الغزالى أن بعض العلم لا يضطر العالم إلى العمل به وبعضه يغلب عليه ويستعمل الأعضاء فى الطاعات وهذا هو الإيمان عند السلف وهو المراد بما قلت : إن الإيمان ينبسط من الباطن إلى الجوارح والإسلام يدخل من الظاهر إلى الباطن فإن التصديق إذا غلب واستعمل الأعضاء صار الإسلام والإيمان متحدين وهو المراد باتحاد المسافتين وإلى هذا المقام أشير فى قوله «أن تعبد الله كأنك تراه الخ» فإن العبادة التى تتعلق بالجوارح إذا صدرت عنه بذلك الخشوع والخضوع فقد خرج إيمانه إلى الأعضاء ودخل إسلامه فى القلب واتحدت المسافتان وحينئذ فالإسلام والإيمان شيء واحـــد بخلاف ما إذا بقى تصديقه فى القلب ولم يظهر إلى الأعضاء أو اقتصر إسلامه على الأعضاء ولم يحصل

فينبغى أن يكون عند عدم العيان أيضاً كذلك لأن الله تعالى يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار فهو غير معاين لكن عبادته ينبغى أن تكون كما لو كنت تعاينه ، لأن العبادة فى حالة المعاينة إنما تكون بالخشوع مراعاة لرؤيته تعالى ولا دخل فيه لرؤيتك لأنك إنما تخشى الملك لزعمك أنه يراك أو يعلم حالك وإن كنت تزعم أنه لا يراك أولا يعلم حالك لا تخاف منه وإن كنت تراه فكذلك عبادتك مع عدم رؤيتك إياه ينبغى أن تكون كما لو كنت تراه ويراك لأن موجب الآداب والاعتناء بها هو رؤيته لا رؤيتك وهو متحقق دائماً فهذا أيضاً جهة للعبادة المطلوبة لا حالة مطلوبة فى نفسها بل علم هذه الجهة تورث الخشوع فى العبادة فهذه مؤثرة ومورثة للخشوع : وبالجملة المقصود على الأول هو الانصباغ بهاتين الحالتين وعلى الثانى المقصود هو العبادة من جهة حالة مقدرة وعلم محقق وشرح النووى هو أقرب عند الشيخ رحمه الله تعالى وانما طولت الكلام فى بيان الفرق بينهما مع التكرار الشديد بحيث يكاد أن يمل الناظر لأنه تعسر على الفرق بينهما وبعد تفكر وتعمق انكشف لى الأمر فكأنما أنشطت من العقال ، ودونك بيتين غريبين فى هذا المعنى :

كأن رقيبا منك يرعى خواطرى وآخر يرعى ناظرى ولسانى
وانى لاستحييك والبعد بيننا كما كنت أستحى وأنت ترانى

له الإحسان فبقي إسلامه على الأعضاء فقط ولم يسر إلى القلب فهذا الاسلام غير الإيمان والإيمان غير الإسلام وقد ذكرناه سابقا أيضا

« ماالمسئول عنها الخ » ولم يقل لست بأعلم منك لأن الكناية أبلغ من التصريح كقوله تعالى « وراودته التي هو في بيتها » وذلك لكونه أبلغ « إذا ولدت الأمة الخ » أي تصير الأصول فروعا والفروع أصولا . فالمراد منه انقلاب الأمور عند إبان الساعة وفيه شروح عديدة أخرى أكثرها مرجوحة عندي ، ويؤيد ماقلنا قوله صلى الله عليه وسلم : إذا وسد الامر إلى غير أهله فانتظر الساعة ، فهو الحري بالأخذ لأن الحديث يفسر بعضه بعضا . ثم إن التمسك منه على جواز بيع أمهات الأولاد أو على عدم جوازه في غير موضعه ، فلم نلتفت إليه « في خمس الخ » أي علم وقت الساعة داخل في خمس ، ثم اعلم أن هذه الخمس لما كانت من الأمور التكوينية دون التشريعية لم يظهر عليها أحداً من أنبيائه إلا بما شاء وجعل مفاتيحه عنده فقال : «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو » لأنهم بعثوا للتشريع فالمناسب لهم علوم التشريع دون التكوين . ثم المراد (١) منه أصولها وأما علم الجزئيات فقد يعطى منه الأولياء رحمهم الله تعالى أيضاً ، لأن علم الجزئيات ليس بعلم في الحقيقة لكونها محطاً للتحولات والتغيرات ، ولأن علم جزئي لا يوصل إلى علم جزئي آخر فكأنه ليس علما : وإنما العلم علم يوصل إلى علم جميع أفراد ذلك النوع وليس ذلك إلا علم أصول الشيء . ألا ترى أن ألوفاً من المصنوعات تجلب إلينا من ديار الأوربا ونحن نشاهدها ونعلمها ولكن لاعلم لنا بأصولها ، فأيّ علم حصلناه بتلك الجزئيات ؟ ولكن العلم هو العلم الكلي يتمكن به صاحبه من علم الجزئيات من ذلك النوع بأسرها ويطلع على حقائقها ، وإليه أشار سبحانه بالمفاتح فإنك إذا أوتيت مفتاحاً قدرت على فتح المغاليق كلها مهما أردت وليس هذا الشأن إلا شأن العلم الكلي فلم يعط أحد إلا جزئيات منتشرة . أما العلم الذي كالمفتاح فهو عند ربك الذي لا تخفى عليه خافية وحينئذ صح الحصر في قوله «لا يعلمها إلا هو» بدون تأويل . أما تخصيص الخمس مع أن

---

(١) واستشكله الرازي ثم لم يجب عنه موضحاً ومر عليه الشوكاني فقال : إنه من زيغ فلسفته فإنه لا علم لأحد منهم بجزئي من جزئيات الغيب قلت : وإنما يسمع دعواه من لاخبرة له بما دار في الدنيا ولو طالع التاريخ لعلم أن الاخبار بالمغيبات فنوناً ذكرها ابن خلدون وقد اشتهر أن الكهنة أخبروا بشيء ثم وقع كما أخبروا بها فليس ذلك من زيغه بل لعدم وقوف الشوكاني بحقيقة الحال واعلم أن الشوكاني الذي ينكر على تقليد الأئمة ثم يريد هو أن يدعو الناس إلى تقليده قد صنف تفسيراً سماه فتح القدير فجاء نواب صديق حسن خان بعده وألحق به مقدمة من قبله وزاد ونقص فيه وسماه فتح البيان هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز الكاملفوري .

أصول الأشياء الأخر أيضاً لا يعلمها إلا هو فقيل : إن هذه أنواع والكل راجع إليها . قلت : بل لأن سؤال السائل لم يقع إلا عن هذا الخمس كما ذكره السيوطى فى شأن نزولها فى (لباب النقول فى أسباب النزول) وفى (الدر المنثور)

باب

هذا باب بلا ترجمة والمناسبة ظاهرة لأن هرقل كان عالما بالتوراة وأنه أطلق الإيمان على الدين فقال : «هل يرجع أحد سخطة لدينه» ثم قال : «وكذلك الإيمان الخ » فدل قوله على أن الدين والإيمان واحد عنده . وهذا الحديث أظهر فى مقصوده مما سبق لأنه أطلق الدين فيما سبق على مجموع الإيمان والإسلام والإحسان ، وقال فى آخره : جاء يعلم الناس دينهم . ويمكن المناقشة فيه بأن النزاع فى اتحاد الدين والإيمان . أما كون المجموع ديناً فليس محلا للخلاف ، وما أخرجه ههنا صريح فى اتحاد الدين والإيمان فكان أظهر فى مقصوده . ثم البشاشة فى حديثه إشارة إلى مرتبة الإحسان .

باب فضل من استبرأ الخ

والمراد منه الاحتياط فى الدين وهو وإن كان خارجاً من الدين باعتبار بعض الجهات لكن المصنف رحمه الله تعالى جعله أيضاً من الدين يعنى إذا أحرز الرجل من دينه القدر الضرورى واحتاط بعد ذلك استبراء لدينه فهل يعد ذلك من الدين مع أنه أحرز دينه من قبل ؟ فقد علم من الحديث أنه أيضاً من الدين وإن كان زائداً عليه من جهة أخرى وهذا تقسيم آخر للدين والإيمان إلى من استبرأ لدينه ، وإلى من لم يستبرىء ، ولمن استبرأ لدينه زيادة فضل على من سواه . فدل على ثبوت المراتب فى الإيمان ثم العبادة شىء وجودى ، والزهد قلة رغبة فى الدنيا ، والورع احترازعن الشبهات ، فهو شىء عدمى واعلم : أن هذا الحديث من مهمات الحديث وتصدّى لشرحه العلماء (١)

---

(١) وقد طالعت فيه رسالة الشوكانى فما وجدت فيه شيئاً يعلق بالقلب نعم لو مر عليه نحو الشافعى رحمه الله تعالى عنه لأغنى عن الإيضاح وهذا الشافعى « لما كان فقيه النفس أثنى على محمد بن الحسن رحمه الله تعالى» بما هو أهله فتارة قال : إنه كان يملأ العين والقلب (لأنه كان جميلا ويملأ القلب من العلم) وقال أخرى : إذا تكلم محمد رحمه الله تعالى فكأنما ينزل الوحى ومرة قال : إنى حملت عنه وقرى بعير من العلم . وأما المحدثون فمن لم يكن منهم فقيهاً لم يعرف قدره ورتبته ولم تنقل عنهم كلمات التبجيل فى شأنه رحمه الله تعالى ووجه نكارتهم أنه أول من جرد الفقه من الحديث وكانت شاكلة التصنيف قبل ذلك ذكر الآثار

والفضلاء وكتبوا عليها رسائل مستقلة ولكن الحديث مهم وموضوعه يحتاج إلى شرح الأئمة ولا ينفع فيه كلام الآخرين فإنه يتعلق بالحل والحرمة ولا يمكن لنا الآن شرح ألفاظه فقط ولو انكشفت حقيقة لوجدنا ضابطة الحلال والحرام من جهة صاحب الشريعة ولكان هذا فصلا فى الباب فإن ظاهر الحديث أن الحلال بين فى نفسه والحرام أيضا كذلك ولكن لا ندرى ماذا أراد بقوله مشتبهات فإن الاشتباه حاصل فى كثير من المواضع، ثم لا تكون تلك بين الحلال والحرام بل تكون تلك المشتبه إماحلالا أو حراماً. والحاصل: أن فى الحديث ضابطة كلية للباب الفقهى ولكن لم يتحصل عندنا منه شىء غير حل الألفاظ. ولما كان فى المثل السائر مالا يدرك كله لا يترك كله رأينا أن نتكلم عليه شيئا فنقول: إن الحديث بعد ذكر الحلال والحرام انتقل من الأحكام والمسائل إلى الحوادث والوقائع وذكر ضابطة عرفية ولذا تعرض إلى استبراء العرض فاندفع ما كان يخطر بالبال أنه لا دخل لذكر العرض فى باب الحلال والحرام فمعناه أن الرجل إذا اتقى الشبهات ومواضع التهم فقد أحرز دينه عن الضياع وعرضه عن القدح فيه وهو مراد قول (على) رضى الله تعالى عنه: إياك وما يسبق إلى الأذهان إنكاره وإن كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكراً يطيق أن تسمعه عذراً. فإنه ليس وارداً فى المسائل فقط بل أعم منها، وكذلك الحديث ورد صدره فى المسائل وعجزه فى الحوادث مطلقا. وقوله فقد استبرأ على نحو استبراء المدعى عليه عن نفسه فى دار القضاء أى فمن فعل كذلك وترك الشبهات فقد أحرز نفسه عن أن تسرى أوهام الناس إلى دينه كانت أو فى عرضه. وترجمة قوله فقد استبرأ الخ (تواس شخص فى ابى دين اور آبرو كى طرف سى صفائى بيش كردى)

تحقيق لفظ المشتبهات

«مشتبهات» روى من الإفعال والتفعيل والافتعال. واعلم أن المفسرين اختلفوا فى تفسير قوله تعالى «منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» فقيل ملتبسات واعترض عليهم بأن الله تعالى قد وصف به جميع كتابه فى موضع آخر وقال: «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابها» ومعناه هناك كتاباً يصدق بعضه بعضاً لا أنه يلتبس بعضه ببعض فإن هذا المعنى لا يليق أن يتصف به كتاب الله تعالى كما هو ظاهر فأخذ بعضهم معنى التصديق فى قوله «وأخر متشابهات» أيضاً وهو مروى عن مجاهد، وذكره البخارى فى التفسير. أقول: والمتشابه بمعنى المصدق قريب من معنى

والفقه مختلطا فلما خالف دأبهم طعنوا عليه فى ذلك. مع أنه لم يبق الآن أحد من المذاهب الأربعة إلا وقد فعل فعله وسار سيرته فرحم الله من أنصف ولم يتعسف. انتهى تعريب ما فى تقرير الفاضل عبد القدير

المحكم وليس بينهما كثير فرق مع أن الله تعالى قابل بينهما وسمى الذين يتبعون ماتشابه منه بالزائغين. وعلى هذا فتفسير مجاهد مرجوح وكان ينبغى أن لا يذكره البخارى، والعذر عن البخارى رحمه الله تعالى يجىء فى موضعه. فمعنى المتشابهات فى قوله «وأخر متشابهات» هو المتبسات وفى قوله «كتابا متشابها» هو التصديق أى مصدقاً بعضه بعضا فإن قلت: إنه يوجب الانتشار فى مطالب القرآن قلت لا انتشار فيه لأن تغاير المعانى عند تغاير الصلات وإن كانت محذوفة فى اللفظ ليس من الانتشار فى شىء. فالتشابه إذا كانت صلته على يكون معناه الالتباس كما فى قوله تعالى «إن البقر تشابه علينا» أى التبس علينا وهو المراد فى قوله «وأخر متشابهات» وإذا كانت صلته اللام يكون بمعنى التصديق وهو المراد فى قوا «كتاباً متشابها» يعنى متشابها لكم، أى مصدقاً بعضه بعضا والسر فيه عندى أن اللفظ إذا تغاير معناه عند تغاير الصلات يكون مشتركا معنويا.

«لا يعلمها كثير من الناس» أى لا يعلم حكمها كما عند الترمذى بلفظ لا يدرى كثير من الناس أمن الحلال هى؟ أم من الحرام؟ ومفهوم قوله كثير أن بعضا منهم يعلمها وهم المجتهدون فحينئذ يكون الاشتباه فى حق غيرهم وقد يقع الاشتباه لهم أيضا حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدليلين كذا ذكره الحافظ.

«لكل ملك حمى الخ» وعندنا يجوز الحمى للإمام فقط كما كان عمر رضى الله تعالى عنه بنى ربضة لخيل الجهاد دون غيره. أما الملوك فكانوا يتخذون الحمى لأنفسهم وذلك محظور فى الشرع، وأما حمى الله فهو مطلوب لله تعالى أن لا يرعى عبده حوله ففيه تشبيه محمود بمذموم ولا ينبغى أخذ المسائل والأحكام من التشبيهات فاعلمه فإنه مهم وقد يغلط فيه الناس. ثم الحديث إنما جاء على عرف الملوك وعاداتهم وكان من عادات ملوكهم اتخاذ الحمى كما علمت.

«ألا وهى القلب» ونسبة القلب إلى الجسد كنسبة الأمير إلى المأمور وهو الأصل، والأعضاء كالفروع له وهو معدن العلوم والمعارف والأخلاق والملكات وفى الجامع الصغير للسيوطى رحمه الله تعالى «أن القلب ملك الخ» وفى البيهقى أن الأذن قمع للقلب يحضر المسموعات عنده من الخارج، والعينان مسلحة يتقى بهما الحجر والشجر، واليدان جناحان، والرجلان البريد، والكبد رحمة، والطحال ضحك، والرئة نفس، فإن صح هذا لدل على أن الضحك من الطحال، ولم يذكر الأطباء له وجهاً. وما وضح لدى أنه يحدث من انقباض الرئة مرة وانبساطه أخرى، والقلب هو أصل اللطائف كلها عندى غير الروح فإنها من الخارج والنفس معدنه الكبد الطالبة للذات والشهوات، والقلب بعد فنائه فى اللذات والهوى يسمى نفسا، وعليه مدار الصلاح والفلاح

وهو مهبط الأنوار ومنبع الأسرار ، وفي الحديث أنه لما صور آدم طاف به الشيطان ودخل فيه ورأى فيه منافذ قال : إنه مخلوق لايتمالك نفسه وفي تفسير فتح العزيز زيادة : وهي أن في يسار حجرة مسدودة لاأدري ماذا فيها وكان فيه القلب . قلت ولما كان القلب مظهراً لتجليات الصمد الأحد جعله الله صمداً و لم يبق فيه منفذاً فهو إذن كالقبة المشرفة مسدودة جوانبها محكمة أبوابها وغرفها لايدري سره إلا الله العلي العظيم .

باب أداء الخمس من الإيمان

« كنت أقعد مع ابن عباس » وسبب ذلك في كتاب العلم عند المصنف رحمه الله تعالى ولفظه « كنت أترجم بين ابن عباس رضي الله تعالى عنه وبين الناس » لأن أبا جمرة كان يعرف اللغة الفارسية وكانت المعاملات عنده تجيء في تلك اللغة فيترجم له «أقم عندي» إن كان هذا الإعطاء أجرة الترجمة كان دليلا على جواز أخذ الأجرة على التعليم أيضا . وإن كان بسبب آخر فلا . ونقل أنه كان ذلك بسبب الرؤيا التي رآها في فسخ العمرة أنه قبل حجه وعمرته ، وقد كان فسخه على فتواه فسرّ به .

« إن وفد عبد القيس » [١] وأنهم أتوه مرتين مرة في السنة السادسة وأخرى عام فتح مكة . ومسجد عبد القيس بجواثي أول مسجد صليت فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوي فاحفظه فإنه ينفعك في مسألة الجمعة في القرى وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقها .

« غير خزايا ولا ندامى » وفي ندامى مشاكلة كما في الغدايا والعشايا . وإنما قال لهم ذلك لأنهم جاؤا برغبة منهم بدون الحرب . ثم ههنا إشكال : وهو أنه وعد بذكر الأربع فإن عددنا الإيمان بالله منها يبقى سواه أربعا ويصير المجموع خمساً فيزيد العدد . وإن جعلنا المجموع تفسيرا للإيمان وأدرجناه تحته لم يحصل إلا أمر واحد وعلى كلا التقديرين لايحصل العدد الموعود . فقال البيضاوي في (شرح المصابيح) : إن الإيمان بالله وحده أمر واحد وإقام الصلاة الخ تفسير للإيمان والثلاثة

---

(١) واعلم أن ربيعة ، ومضر ، وأنمار ، وزيداً كانوا أبناء أب ومضر منهم أحد أجداد النبي صلى الله عليه وسلم ومن ههنا صار الوفد المذكور من بني أعمامه صلى الله عليه وسلم . ثم اعلم أن والد هؤلاء كان من الأغنياء فلما أشرف على الموت أوصاهم بالإشارة أن يقتسموا أمواله بينهم وعين لكل ولد صنفاً من المال فكان الخيل في حظ ربيعة فاشتهرت بربيعة الخيل وكذا الذهب في حظ مضر فاشتهرت بمضر الحمراء فإن الذهب يكنى بالأحمر وقد ذكرهم خواجه أمير خسرو أيضاً في كتابه (هشت بهشت) غير أنه لم يدرك الحقيقة وقد ذكرناها لك كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز .

الباقية تركها الراوى . قلت : وحاصله هدر ماذكره الراوى والأخذ بمالم يذكره والرجم بالغيب .
وقيل : إن العدد باعتبار أجزاء التفصيل فالإيمان واحد ثم فصله فى ذلك العدد وقيل : إنه وعد بالأربع وزادعليه بواحد عند الوفاء فذكر إعطاء الخمس تبرع منه ولابأس فى إعطاء الزيادة على الموعود . قلت وهذا الجواب بعيد عن ترجمة المصنف رحمه الله تعالى بمراحل فإن إعطاء الخمس على هـذا التقدير خارج عن الإيمان والمصنف رحمه الله تعالى بوب عليه بكونه من الإيمان .
ويمـكن أن يجاب عنه أن إعطاء الخمس وإن كان خارجاً عن الإيمان لـكنه معدود عند المصنف رحمه الله تعالى من الإيمان لأنه قد علم من صنيعه أن جميع الأشياء المتعلقة بالإيمان إيمان عنده .
وقيل إعطاء الخمس داخل فى إيتاء الزكاة لأنه أيضاً من نوعه وهذا ألطف من جعله تبرعا سيما على مذهب الشافعية فإنهم قالوا فى المعدن الزكاة وفى الركاز الخمس . وقيل : إن الشهادتين ليستا من الأشياء الموعودة وإنما ذكرهما تمهيداً ولـكونهما لابد منهما والعدد يبدأ من قوله إقام الصلاة .
أقول ويرد عليه ماعند البخارى ص ٦٢٧ ج ٢ أنه ذكر الشهادتين وعقد واحدة . وهذا يدل على أنه عدها من الموعود . لايقال إن العقد كان للإشارة إلى التوحيد . لأنانقول : المعهود فيها الإشارة بنصب المسبحة دون العقد والراوى يذكر العقد . والأولى عندى ، أن يقال : إن الأربعة هو الإيمان مع مابعده ومابعده تفسير للإيمان فإذا قلنا إنها إيمان قلنا إنها شىء واحد وإن نظرنا إلى الأجزاء قلنا إنها أربعة فهو واحد من جهة الإجمال وأربعة من جهة التفصيل وبعبارة أخرى : أن المقصود كان الأمر بالإيمان غير أنه قال (١) أربعة نظرا إلى أجزائه الداخلة فيه . وهـذا يوافق غرض المصنف رحمه الله تعالى أيضا فإنه جعل أداء الخمس من الإيمان . وأيضا يوافق لما ذكره فى « باب سؤال جبرائيل » مابينه النبى صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس فإنه دليل على أنه عـد الأشياء الأربعة من أجزاء الإيمان وتفسيره وكذلك بوب فى كتاب السير والجهاد بقوله باب أداء الخمس من الدين ص ٤٣٦ ج ٢ فدل على أنه معدود عنده من الإيمان .
« وحده » وفرق فى (المطول) بين الواحد والأحد فقال : إن الواحد مشتق من الوحد ويصير أحداً بانقلاب الواو ألفا فالأحد اثنان الأول من الوحد وهو للعدد المقابل للاثنين ، والثانى للمنفرد عن الشىء والأول لايرد إلا فى سياق النفى كقوله « ولا يظلم ربك أحدا » أى واحداً والثانى يستعمل فى الإثبات كقوله « قل هو الله أحد » أى منفرد . ثم قيل : إن الواحد لاجمع له إلا أنه ثابت فى شعر الحماسة * قاموا إليه ذرافات ووحدانا * قال التبريزى : والوحدان

---

(١) قلت ولا يبعد أن يقال إنه لما بناهم عن أربعة ناسب أن يأمرهم بأربعة فان الجمع بين أعداد المأمور به والمنهى عنه من نوع واحد أيضاً من المحسنات وحينئذ لطف تعبير الايمان بالأربعة جداً فذقه .

جمع الواحد بمعنى المنفرد دون الواحد بمعنى العدد المقابل للاثنين . قلت : لابأس فى كون الجمع للواحد بمعنى العدد أيضاً وليطلب استعمالاته من كليات أبى البقاء فإنه بحث فيها أنه للانفراد عن الذات أوللانفراد عن الفعل وكتب فيه السهيلى رسالة مستقلة

«إقام الصلاة الخ» قيل إنه مجرور ومعطوف على الإيمان وتفسيره قد تم على ذكر الشهادتين ثم انه بعد كونه معطوفا على الإيمان إيماناً أيضاً وقيل بالرفع . وأقول إنه داخل فى تفسير الإيمان وهو الأقرب عندى وأوفق لغرض المصنف رحمه الله تعالى ثم إنه قال الحافظ رحمه الله تعالى: إن الحج ليس بمذكور فى أحد من طرقه لأنه فرض بعده وما ذكر فى بعض طرقه من الحج معلول عند المحدثين

« وصيام رمضان » وهو مصدر لغة لاجمع صوم وفى كتب الفقه من قال على صيام يلزمه ثلث صيام فدل على أنه جمع عندهم ، ولعله عرف حادث . وإلا فالصيام مصدر وليس بجمع .

« الحنتم » (سبزرنگ كى روغنى كهرياجيسى مرتبان) والحنتم وإن فسروها بالجرة الخضراء ولكن لايشترط أن تكون خضراء دائما بل هـــذا بالنظر إلى الغالب « دباء » (تونبری) « النقير » مايتخذ من نقر أصل النخلة والمزفت وهو المقير والقير والقار واحد . والزفت ليست ترجمته (رال) كما فى الغياث بل هو نوع من الدهن يجلب من البصرة . والنهى عن الانتباذ فى هذه الأوعية بخصوصها لأنه يسرع فيها الإسكار ثم ثبتت الرخصة فى الانتباذ فى كل وعاء إذا لم يسكر رواه الترمذى فى الأشربة ص ٩ ج ٢ قال إن ظرفاً لايحل شيئاً ولا يحرمه وكل مسكر حرام اه .

باب ماجاء أن الأعمال بالنية الخ

الغرض منه الرد على من قال إن الإقرار باللسان كاف الإيمان فقال : إن الإيمان عمل وكل عمل لابد له من النية فعلم أن الإيمان أيضا لابد له من النية القلبية . وأما الإقرار باللسان فقط فليس بإيمان . أقول وظنى أنه لا يكون هناك من يقول بكفاية الإقرار فقط ولعل غرضهم غير ما نقل عنهم الناقلون .

« والحسبة » وقد مر منى أن الحسبة أمر زائد على نية صحيحة فإن النية مرتبة العلم والحسبة مرتبة علم العلم أى استحضار تلك النية واستشعارها .

« والوضوء » وافق الحجازيين فى اشتراط النية للوضوء وسوى بين العبادات المقصودة وغير المقصودة . وقد مر منى أن الوضوء بلا نية لاثواب فيه عندنا أيضاً كذا فى (خزانة المفتين) والبحث عن مسألة النية فى العبادات قد مرمنا فى شرح الحديث الأول مستوفى ، وأن حديث

« إنما الأعمال بالنيات » مخصوص عند الكل فإن طاعات الكافر وقرباته كلها يصح ولا حاجة فيها إلى النية عند أحد .

« والأحكام » لا يعلم ماذا أراد بها المصنف رحمه الله تعالى أما الفقهاء فيريدون بها مسائل القضاء ولعل المصنف رحمه الله تعالى أراد منها بقية المعاملات وهى خارجة عن الحديث عند الشافعية وعند الحنفية على القول المشهور . قلت : وفى المعاملات أيضا نية إلا أن فى المعاملات جهتين : جهة تتعلق بالعباد ولا عبرة للنية فيها ، وجهة تتعلق بالله تعالى والنية معتبرة فيها أيضاً فالحديث عام عندى كما قاله المصنف رحمه الله تعالى .

« على شاكلته » فسره المصنف رحمه الله تعالى بالنية وأصل معناه على مناسبة طبعية فالإنسان إنما يعمل على طريقه طبعية ومناسبتها كيفما خلقت وطبعت فمن طبع على السعادة يعمل لها ومن طبع على الشقاوة يعمل لها .

« ولكن جهاد ونية » هذه قطعة حديث قاله فى فتح مكة ومعناها أن الهجرة من مكة إلى المدينة قد ختمت لأن مكة صارت دار الإسلام ولكن الجهاد والنية باقيان إلى يوم القيامة فمن كان منكم يتمنى أن يجتهد فى الدين فلا يتأسف من انقطاع الهجرة فإن المجال واسع بعد فالجهاد باق والنية باقية فليجتهد فيها .

« ونفقة الرجل الخ » وقد مر أن النية الإجمالية كافية لإحراز الثواب وإنما الضرورى انتفاء النية الفاسدة فقط فينبغى أن يحصل الأجر فى نفقة العيال بدون الاحتساب . لأن الاحتساب أمر زائد على النية وقيد الاحتساب ههنا لأنه موضع ذهول لا يرجو فيه الأجر أحد فإنه أمر طبعى فزاد الاحتساب تنبيها على هذا كما مر مفصلا .

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة

و: تعريف الطرفين وهو يفيد القصر إلا أن التفتازانى يقول بالقصر من جانب واحد وهو المعرف بلام الجنس فقط (فالأمير زيد) (وزيد الأمير) معناهما واحد عنده أى قصر الأعم على الأخص وفصل فيه الزمخشرى أن القصر قد يكون من جانب المبتدأ وقد يكون من جانب الخبر أيضاً لجوزه من الطرفين وهو الحق عندى قال فى (الفائق) فى حديث «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » إن الله مقصور والدهر مقصور عليه والمعنى أن الله هو الجالب للحوادث لا غير الجالب . قال بل فيه تعريف المبتدأ بحال الخبر كما فى قوله .

فإن قتل الهوى رجلا فإنى ذلك الرجـــل

وحينئذ معنى الحديث عندى أيها المخاطب أنك تعرف الدهر من قبل بنسبة جلب الخير والشر إليه فالله هو ذلك الدهر . وبمثله قرره الزمخشرى فى قوله تعالى « أولئك هم المفلحون » فى (الكشاف) وعليه قوله صلى الله عليه وسلم « هو الطهور ماؤه » عندى يعنى أنك تعلم الطهور من القرآن (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) فالطهور الذى تعلمه هو هذا . ومعنى قوله الدين مقصور على النصيحة فقط وليس بغش فالمبتدأ مقصور والخبر مقصور عليه . وكذا قوله الدعاء هو العبادة معناه الدعاء مقصور على صفة العبادة لا أن العبادة مقصورة على الدعاء كما فهمه الناس فترجمته (دعا عبادت هى هى) والناس يترجمونه (دعا هى عبادت هى) ثم النصيحة لله أن لا تشرك به شيئا ، وللرسول أن تصدقه فيما جاء به ، وللأئمة أن تطيعهم ، ولعامة المسلمين أن تعامل معهم بالخلوص بدون غش ، والله تعالى أعلم . وهذا آخر كتاب الإيمان (١)

---

(١) قلت : إن الشيخ رحمه الله قد خالف فى كثير من شرح تراجم الأبواب وغيره الشارحين وهو أهل لذلك لا يجب عليه تقليدهم ثم مع هـذا ربما يكون من قبيل احتمال من المحتملات لا يكون على سبب الجزم واليقين بل هو أيضاً محتمل من المحتملات وسر ذلك ، قد علمته أن المصنف الحلام من غايته رفعته وفرط ذكائه سلك مسلك الاختصار ولم يفصح بمراده فى موضع لأنه لا يريد أن يتكلم بلفظ من قبله إلا إذا اضطر إليه وذلك أيضاً فى التراجم ولذا يأتى بالأحاديث فى تراجمه فإذا أراد أن يقول شيئا من قبل نفسه وضع بدله حديثا يؤدى مؤداه فإذا لم يجد له حديثاً أتى بلفظ أو لفظين من قبله . ومن ههنا ترى ضاق نطاق بيانه وحينئذ لا بد أن يحدث الاختلاف فى شرح التراجم وهذا هو السبيل فيما يأتى أيضاً فعليك أن تتأمل فى أمثال تلك المواضع ثم إن بعد هـذا الإطناب ههنا كلام جملى للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى محقق هذه الأمة تنبهت له من تنبيه شيخى فى (مشكلات القرآن) وها أنا أعربه لك إفادة .

واعلم أن الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق بمعنى (كرويدن ، وباوركردن) ويتعلق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وثبت كونه من الدين ضرورة وذلك لأن الله تعالى جعله من أفعال القلب فى مواضع فقال : « وقلبه مطمئن بالايمان » وقال : « كتب فى قلوبهم الإيمان » وقال : « ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » ولا شك أن فعل القلب هو التصديق لا غير ثم إن ذكره مع الحسنات والمعاصى وقارن بينه وبينها بالعطف فقال : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وقال : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقال : « والذين آمنوا ولم يهاجروا » فدل على أن الطاعات ليست أجزاء له كما أن المعاصى ليست محبطة له مطلقاً ثم إنه نعى على من أقر باللسان فقط ولم تؤمن قلبه كما فى البقرة فقال : « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين » فعلم أن الاقرار فقط ليس إلا حكاية عن الايمان فإن طابقت تلك الحكاية مع المحكى عنه فبها وإلا فالإقرار المحض لا يزيد إلا الخداع والكذب .

وتحقيق المقام أن للايمان أيضا وجودات كما هي لسائر الأشياء : وجود عيني ، ووجود ذهني ، ووجود لفظي . وقد تقرر عندهم أن الأصل فيها هو الوجود العيني وسائرها فروع وتوابع فالوجود العيني للايمان هو نور يقذف في القلب يرفع حجاب بينه وبين الحق وهذا هو النور الذي حكى عنه الله تعالى في قوله « مثل نوركمشكاة فيها مصباح » وذكر تمثيله بإشباع ثم ذكرسببه في قوله « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » .

وهذا النور مثل سائر المحسوسات قابل للقوة والضعف واشتداد وانتقاص وهو الذي يزيد وينقص كما في قوله : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً » ونحوها كثيراً والسر فيه أن الحجب كلما ترتفع يزداد هذا النور ويزداد الايمان قوة وثباتا إلى أن يبلغ الأوج ثم أنه يتسع ذلك النور شيئاً فشيئاً حتى يحيط بالأعضاء كلها ، والقوى أجمعها وحينئذ ينشرح الصدر للاسلام ويطلع على حقائق الأشياء وتتجلى على مدركته غيوب الغيوب ويعرف كل شيء في محله ويذوق من وجدانه ما كان الأنبياء عليهم السلام أخبروا به إجمالا أو تفصيلا ثم يزيد هذا النور والانشراح حتى ينبعث القلب إلى الائتمار بأوامر الشرع والانتهاء عن مناهيه . وبعد ذلك ينضم هذا النور مع أنوار الأخلاق الفاضلة والملكات الحيدة والأعمال الصالحة فيضيء ظلمات الطبائع البهيمة والشهوانية فتذل له وإليه أشير في قوله تعالى « نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم » وفي موضع آخر « نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء » هذا في الوجود العيني .

أما الوجود الذهني فله درجتان : الأولى ملاحظة المعارف المتجلية إجمالا والنظر إلى الغيوب المنكشفة كلياً ، وهو مفاد كلمة (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وتسمى تلك الملاحظة تصديقاً إجمالياوبلفظ آخر (كرويدن وباوركردن) والثانية ملاحظة كل من تلك الغيوب المتجلية تفصيلا بمعنى كل فرد فرد مع الارتباط بينها وتسمى تصديقاً تفصيلياً . أما الوجوداللفظي ففي اصطلاح الشرع عبارة عن الشهادتين فقط .

وظاهر أن الوجود اللفظي للشيء بدون تحقق حقيقة لا يسمن ولا يغني من جوع وإلا لزم أن يروى الغليل من ذكر الماء ويشبع الجائع من اسم الخبز . ولكن لما لم يكن في عالم البشر للتعبير عما في ضميره سبيل غير النطق والتلفظ صار للشهادتين دخل عظيم في الحكم بالايمان فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ومن ههنا علم كيفية زيادة الايمان ونقصانه وقوته وضعفه ولاح أن ما ورد في الحديث الصحيح لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله والحياء من الايمان وقوله لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره بوائقه كلهامحمول على كمال الايمان والوجود العيني له . ومن ذهب إلى نفي الزيادةوالنقصان أراد المرتبة الأولى من الوجود الذهني وحينئذ لم يبق بين الفريقين نزاع ولا خلاف .

ثم الايمان على نحوين : تقليدي وتحقيقي . والتحقيق أيضاً ينقسم إلى قسمين : استدلالي وكشفي . وكل منهما على نحوين : إما أن يبلغ إلى حد لا يتجاوزه أولا . والثاني يسمى علم اليقين . والأول على ضربين إما المشاهدة ويسمى بعين اليقين أو الشهود الذاتي ويسمى حق اليقين . وهذان الأخيران لا يدخلان في الايمان بالغيب هذا .

كتاب العلم

واعلم أن العلم عند (الماتريدية) : صفة مودعة فى القلب كالقوة الباصرة فى العين من شأنها الانجلاء بالشروط اللائقة بها فالعلم واحد مع تعدد المعلومات . نعم تعدد الإضافات ضرورى بخلاف (الفلاسفة) فإنهم قالوا : إنه حصول الصورة ، أو الصورة الحاصلة ، ولامسكة لهم على ذلك . ومن ههنا علم أن العلم والمعلوم متغايران بالذات ، لا كما زعموا أنهما متحدان بالذات . ويتعلق بالمعدوم ، لا كالفلاسفة القائلين بتوسط الصور ، فإنهم لما استحالوا العلم بالمعدوم ذهبوا إلى إقامة الصور فى البين وقالوا : إن الصورة تحصل أولا ثم يحصل العلم بالمعدوم بواسطتها . قلت : وليس فى هذا غير تطويل المسافة فإنا نسأل كيف تعلق تلك الصورة بذى الصورة فإن كان بصورة أخرى يلزم التسلسل ، وإن كان بالمعدوم فليكن تعلق العلم أيضاً كذلك . على أنه يلزم عليهم أن يحصل العلم قبل المعلوم ، فإن المعلوم عبارة عن الصورة من حيث هى هى وهى مأخوذة عن درجة العلم التى هى عبارة عن الصورة من حيث الإكتشاف ، وتقدم المأخوذ منه على المأخوذ أمر بديهى فلزم أن يحصل العلم قبل المعلوم . وتقدم الصورة المطلقة التى هى علم على الصورة الملحوظة بقيد الإكتشاف لاينفع ههنا فهذا كله جهل وسفه . والحق أن العلم يتعلق بالمعدوم والموجود ، ولا يحتاج إلى تخلل الصور . ثم إن العلم حسنه وقبحه بحسن المعلوم وقبحه . ولقد أبدع المصنف رحمه الله تعالى فى الترتيب حيث وضع الوحى أولا ثم الإيمان ثم العلم ثم الطهارة ثم الصلاه الخ . واعلم أن العلم إنما يعد كمالا لكونه وسيلة إلى العمل المفضى إلى رضائه تعالى فالعلم الذى ليس على هذه الطريقة فهو وبال على صاحبه . وإليه يشير آخر الآية « والله بما تعملون خبير » نبه فيه على مابه كمال أولى العلم والفوز بالدرجات . ثم إن العمل الصحيح ، برضاه ربك ولا علم به إلا من تلقاء النبوة ، فدعت الضرورة إلى الإقرار بالنبوة ومن أنكرها فهو صابى. مثل كفار يونان وعراق بعد نوح عليه الصلاة والسلام فإنهم كانوا ينكرونها ومر ابن تيمية رحمه الله تعالى على تحقيقهم فلم يدركه . وقد ذكر (الشهرستانى) مناظرة الحنفاء والصابئين فى كتابه فى نحو ثلاثين ورقة وعدها من غرائبه . ويتضح منها أنهم كانوا ينكرون طور النبوة . ثم إن المفسرين تكلموا فى فضل آدم عليه الصلاة السلام ورأوا أن فضله من جهة العلم ، وهى عندى عبوديته لأن الخلافة يستحقها باعتبار الظاهر ثلاثة : آدم والملائكة وإبليس أما إبليس

فقد علمت حاله ، وأما الملائكة فإنهم سألوا ربهم عن سر الخلافة لما كان ظاهر حال بنى آدم ينبىء عن سفك الدماء وغيرها ولم يحسنوا فى السؤال غير أنهم لما لم يصروا عليه غفر لهم . وأما آدم عليه الصلاة والسلام فإنه لم يواجه ربه إلا بالتضرع والابتهال حين ناداه ألم أنهكما عن تلكما الشجرة مع أنه كان عنده جواباً ألقم به موسى عليه الصلاة والسلام حين ناظر معه كما فى الحديث إلا أنه لم يأت بحرف منه حين مواجهة ربه عبودية وطاعة ومن ههنا علم سر المناظرة بين موسى وآدم عليهما السلام وإنما أظهر الله تعالى علمه بكونه وصفا يمكن ظهوره بخلاف العبودية فإنها صفة مستورة فى العبد لاسبيل إلى العلم بها لالكونه مداراً للفضل فعلم أن فضل العلم إنما يظهر إذا كان العمل يساعده كآدم عليه الصلاة والسلام فإن علمه عد فضلا وكمالا لعبوديته وعمله حسب علمه . كيف وإنه وسيلة العمل والوسيلة لا تفوق ماهو وسيلة إليه . ولعلك الآن ذقت معنى قوله تعالى « والله بما تعملون خبير » ولا تنكر فضل العلم فإن مالكا وأبا حنيفة رحمهما الله تعالى ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل على عكس ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله وعن أحمد رحمه الله روايتان إحداها فى فضل العلم والأخرى فى فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية رحمه الله فى (منهاج السنة) ولكنى أردت بيان جهة الخلافة على ما كانت عندى والله يعلم الحق وهو أعلم للصواب .

قوله « وقوله تعالى : يرفع الله الذين آمنوا ـ الخ » فيه أيضا سابقية للإيمان على العلم والآية سيقت لبيان فضل عامة المؤمنين ثم للعلماء لا للثانى فقط . ومعنى قوله « والذين أوتوا العلم » أى الذين آمنوا ومع ذلك أوتوا شيئا آخر وهو العلم .

قوله « والدرجات » جمع درجة يستعمل فى الجنة كالدركات جمع دركة فى النار قال الله تعالى « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار »

قوله « وقوله تعالى رب زدنى علما » ودلالته على فضل العلم واضحة .

باب من سئل علما الخ

قوله « إذا ضيعت الأمانة » ومعنى الضياع أن لا يبقى اعتماد لأحد على أحد لا فى الدين ولا فى الدنيا . وقد مر منى أن الأمانة صفة متقدمة على الإيمان فيجىء أولا لون الأمانة ثم يجىء عليه لون الإيمان ولذا اشتق منها الإيمان . وفى الحديث تأديب للسائل بأن السؤال ينبغى أن يكون بعد الفراغ لا عند الاشتغال ، ومن سئل عند الاشتغال يسع له أن لا يقطع كلامه ويمضى فيه . وفيه ترغيب للمجيب أن يجيب بعد فراغه إن شاء وفيه إجازة لتحقيق السؤال إذا لم يفهمه .

قوله «إذا وسد الأمر إلى غير أهله» وفى ذلك حكايات عن الأئمة والمحـــدثين : فنقل عن الشافعي رحمه الله أنه لم يكن فى سعة من ذات يده وكان الناس يهدون إليه تحائف إلا أنه لم يكن يمسكها وكان ينفقها على الفور وكان يعيش فى عسرة وتلميذه ابن عبد الحكم كان صاحب الضيعة والنخيل فكان يخدمه كثيراً واتفق أن الإمام الشافعي رحمه الله رحل إليه مرة فأمر الطباخ أن يهيء له أنواعا من الطعام وكتب أسماءها فأضاف عليها الشافعي رحمه الله طعاما آخر وكتب بيده فلما علمه ابن عبد الحكم أعتق عبده من شدة الفرح فلما كان الشافعي رحمه الله ابن أربع وخمسين وسمع نداء الرحيل استفتاه الناس من يجلس إليهم بعده ومن يتولى التدريس فجاء ابن عبد الحكم أمامه يرجو أن يعين الإمام إياه إلا أن الإمام الشافعي رحمه الله وسد الأمر إلى أهله وقال : إن صاحب الحلقة بعدى يكون (اسمعيل بن يحي المزني) خال الطحاوى ولم يبال بما صنع إليه ابن عبد الحكم من المعروف مدة حياته . وهكذا الشيخ (ابن الهمام) رحمه الله وكان صاحب طريقة لم يأجر نفسه للتعليم مدة عمره وكان متوليا للخانقاه إذ ذاك وكان يدرس فيه لوجه الله وكان يأخذ منه بالمعروف غير متأثل مالا . وكان ملك مصر من أكبر معتقديه متى تعروله حادثة سئل عنها مع كون الحافظ ابن حجر رحمه الله والعيني رحمه الله موجودين فى زمانه أيضا ، فلما دنا وفاته سأل الناس عمن يجلس بمجلسه بعده قال : (العلامة القاسم بن قطلو بغا) وإنما انتخبه من بين سائر تلامذته لأنه مع كونه عالما كان أورعهم وأتقاهم ، ومن أدلة تقواه وورعه أن علماء المذاهب الأربعة رحلوا لتأييده فى مناظرة انعقدت بينه وبين (الشيخ عبد البر بن الشحنة) تلميذ (ابن الهمام رحمه الله) بين حضرة الملك . وبالجملة لما كان العلامة القاسم أهلا عنده وسد إليه الدرس بعده . وكذلك قصة الشيخ أبي الحسن السندى من أعيان القرن الثالث عشر لم يكن يتكلم عند الدرس بحرف وكان يجلس ساكتا صامتا فلما دنا أجل شيخه سأله الناس أن يستخلف أحداً بعده فاستخلف أبا الحسن فتعجب الناس منه حيث عين رجلا لايحسن التكلم أيضا غير أن الشيخ لما تولى الدرس بعده عرف الناس أنه هو الذى كان أهلا لذلك ، فأفاض عليهم من بحور العلوم ما أدهش الناس . (۱)

باب من رفع صوته

أى رفع الصوت بالعلم جائز عند الحاجة قوله «نمسح على أرجلنا» أى نغسل أرجلنا وإنما

---

(۱) يقول العبد الضعيف ومثله كان دأب شيخي رحمه الله تعالى فانه كان أصمت الناس بحضرة شيخه فلما أراد شيخه أن يحج اشرأب الناس إلى أن يفوض إليهم خدمة الدرس ولكنه رحمه الله تعالى وسد الأمر إلى أهله ونصب شيخنا رحمه الله تعالى لتلك الخدمة وبأنه كان أحق بها — سقاهما الله تعالى من سلسبيل الجنة آمين .

كنى عنه بالمسح لعجلتهم فيـــه لا كما يظهر من الطحاوى أن المسح على الأرجل كان فى زمان ثم نسخ .

باب قول المحدث الخ

اعلم أنه لافرق بين التحديث والإخبار لغة . وأما فى الاصطلاح فنهم من استمر على أصل اللغة . ونقل الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة كما فى (الفتح) وصرح القارى أنه مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وهكذا يستفاد من طبقات الحنفية للشيخ عبدالقادر القرشى فى ترجمة عبد الكريم بن الهيثم أو عمرو بن الهيثم وهو رأى البخارى ولذا تجد فى كتابه كثيرا فى الصلب حدثنا مع نسخة عليه «أخبرنا» وذلك لعدم الفرق بينهما عنده ، ومنهم من فرق بينهما كمسلم فإنه كثيرا مايحول فى الإسناد لأجل التشبيه على تغاير لفظى التحديث والإخبار فقط . ثم انهم اختلفوا فى القراءة على الشيخ هل تساوى السماع من لفظه أو هى دونه أو فوقه فذهب مالك وأصحابه ومعظم أهل الحجاز والكوفة والبخارى إلى التسوية بينهما . قال السيوطى : وعندى هؤلاء إنما ذكروا المساواة فى صحة الأخذ بها رداً على من أنكرها لا فى اتحاد المرتبة ، وحكى ترجيح السماع عليهما عن جمهور أهل الشرق قال النووى : هو الصحيح وحكى ترجيح القراءة على السماع عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى قلت : وفى بستان المحدثين عن محمد بن الشجاع الثلجى لأبى الليث السمرقندى أنهما سيان عنده إلا أن محمد بن شجاع يرمى بالاعتزال ويعلم من الموطأ أن الإخبار أرجح من التحديث عند مالك على عكس مايستفاد من الموطأ لمحمد ثم إن أكثرهم اتفقوا على أن التحديث يدل على السماع قلت : قد لايدل عليه كما فى حديث مسلم فى حديث الدجال « إن الدجال يقتل رجلا فيقطعه جزلتين ، ثم يحييه فيسأله عنه فيقول الرجل حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الخ » فدل على أنه يستعمل عند عدم السماع أيضا إلا أن يكون هذا الرجل خضرا لكن كونه خضرا غير منصوص فى المتن .

قوله « مثل المسلم الخ » ووجه الشبه أن النخلة لاتنمو بعد قطع رأسها كالإنسان ويكون فيها ذكر وأنثى وتلقح حتى رأيت فى بعض الروايات التى لا يعبأ بها أنها عمة بنى آدم فإنها خلقت من بقية طينته . أما كونها كالمسلم فلكونها غير مضرة بجميع أجزائها كالمسلم يجىء بالسلامة لاغير والأمر فى باب التشبيهات سهل بعد فلا ضيق .

باب القراءة

قوله « والعرض الخ » ولعل غرض المصنف رحمه الله تعالى أن التمييز فيما بين الألفاظ الثلاثة فيما

قرأ على الشيخ أما إذا قرأ التلميذ بنفسه فإنه يقول فيه أقرأني فلان والمقرىء هو المعلم . وههنا رأى آخر وهو أن التلميذ إذا سمع من شيخه يقرأ أو يقرأ عليه لا يعبر بالتحديث أو الإخبار ما لم يقصد الشيخ إسماعه كما يقول النسائي في الحارث بن مسكين أخبرنا الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع

قوله «فأناخه في المسجد» وعند البخاري ص ٣٣٥ من طريق آخر «أناخه قريبا من المسجد وهكذا حكى الحافظ رحمه الله تعالى عن مسند أحمد رحمه الله أنه أناخه خارج المسجد فلا حجة فيه للمالكية على طهارة أذبال مأكول اللحم وأبواله .

قوله « ظهراني » وهو تثنية التثنية فإن الظهران تثنية الظهر ، ثم ثنى فصار ظهرانان وسقط النون للإضافة وبقيت ياء التثنية أقول : إن المثنى والجمع قد ينزل منزلة المفرد فيثنى و يجمع كما في البخاري : حدثنا عبدان برفع النون مع أنه مثنى باعتراف جميع أهل اللغة ولكنه بعد العلمية نزل منزلة المفرد وعومل معه ما يعامل مع المفرد فأعرب بإعرابه كما في قول الشاعر * عند التفرق في الهيجا جمالين * فإن الجمال جمع جمل مع أنه ثنى ههنا تنزيلا له منزلة المفرد قال الخطابي في معالم السنن : إن الاتكاء ضد الجلوس مطمئنا فيشمل التربع أيضاً وبه شرح قوله صلى الله عليه وسلم لا آكل متكئا . أقول أما شرح هذا الحديث فهو كما شرح به الخطابي ولما شرح حديث الباب فهو أعم مما قاله ومن الاتكاء المتعارف

قوله (اللهم نعم) هذا للتأكيد

قوله « قد أجبتك » أي أنه ﷺ سمع مقالته وقال قد أجبتك مع أنه لم يجب الآن وهو موضع الترجمة .

قوله « رواه موسى الخ » قال الحافظ رحمه الله تعالى إنما علقه لأن سليمان . . . ليس على شرطه وتعقب عليه العيني رحمه الله تعالى بأنه قد أخرج عنه في باب « رد المصلي من بين يديه »

قوله « لا تسألوا الخ » روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن الصحابة رضي الله عنهم لم يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم إلا ثلاثة عشر سؤالا . أقول : ولعل مراده الأسئلة التي ذكرت في القرآن وإلا فهي كثيرة .

قوله « فمن خلق الأرض » الخلق يكون من كتم العدم بالاختيار والقدرة فالعالم بقضه وقضيضه مخلوق عندنا وقال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى إنه لم يقل أحد من الفلاسفة بقدم العالم وكان أفلاطون أيضاً قائلا بحدوثه حتى جاء أرسطاطا ليس المخذول فاعتقد بقدمه وهو باطل قطعا وقائله كافر ، واتفقت الأديان السماوية على حدوث العالم نعم نسب إلى بعض الصوفية قدم بعض الأشياء كالشيخ الأكبر وقال الشعراني الشافعي رحمه الله تعالى : إن هذه العبارات كلها مدسوسة أقول :

وقد تفرد الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى ببعض المسائل أيضاً فإنه قد اعتبر إيمان فرعون وإن لم يكن توبة فيعاقب بما فعل لكنه لايخلد فى النار عنده ونسب بحر العلوم إلى الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى قدم بعض الأشياء وظنى أن تلك النسبة صحيحة وأما مانسب الدوانى إلى ابن تيمية رحمه الله تعالى قدم العرش فليس بصحيح عندى كما قلت فيما ألحقت بالقصيدة النونيـــة لابن القيم رحمه الله تعـالى :

والله كان وليس شىء غيره ... سبحانه جل العظيم الشان
والله خالق كل شىء غيره ... ماربنا والخلق مقترنان
لسنا نقول كما يقول الملـ ... ـحد الزنديق صاحب منطق اليونان
بدوام هذا العالم المشهود والـ ... أرواح فى أزل وليس بفان
وهو ابن سينا القرمطى غدامدى ... شرك الردى وشريطة الشيطان
والعرش أيضا حادث عند الورى ... ومن الخطاء حكاية الدوانى
وإذ الحوادث لانفاد لهـا فلا ... يصل المضـاء لحادث الإبان
وكغابر ماض وما من فارق ... فاثبت فإن الكفر فى الخذلان

ولى قصيدة طويلة تزيد على أربعمائة بيت فى إثبات الصانع وحدوث العالم المسماة « بضرب الخاتم » وأيضا رسالة أخرى ذكرت فيها مالم أسبق إليه .

(فائدة) واعلم أن الحدوث الذاتى لم يقل به أحد من الفلاسفة حتى جاء ابن سيناء فاخترعه من عنده يبتغى بذلك أن يتخذ بين الإسلام والفلسفة سبيلا وكان فلاسفة اليونان قائلين بقدم الأفلاك والعناصر بالشخص وبقدم المواليد الثلاثة : الجمادات والنباتات ، والحيوانات بالنوع ، وقد بينت بطلانه فى رسالتى وقد صنف ابن رشد كتابا سماه (تهافت التهافت) وتعقب فيه على الغزالى وعلقت عليه رسالة لدحض ماأورد على الغزالى إلا أنه لم يتفق طبعه وابن رشد هذا أحذق عندى من ابن سيناء وفهم كلام أرسطو أزيد منه .

« حج المدث » قيل إن مجىء ضمام بن ثعلبة فى السنة الخامسة وفرضية الحج فى السادسة أو التاسعة فكيف ذكر الحج فيه ؟ وأجيب أن فرضية الحج من قبل . وأما فى السادسة أو التاسعة فتفصيل لأحكامه وفيه نظر وسيأتى .

باب مايذكر فى المناولة الخ

المناولة صحيحة وإن اقترنت بالإجازة فهى الأقوى . وأما المكاتبة فهى أيضا حجة بشرط تعيين الكاتب والمكتوب إليه . وقال بعض القاصرين : إن الخط يشبه الخط فلا يكون حجة

وتوهم ذلك مما فى « كتاب القاضى إلى القاضى » أن الكاتب يرسل مع كتابه رجلين يشهدان بأن هذا كتاب فلان أرسله إلى فلان . والمحقق عندى أن الخط لاعبرة له فى الدعاوى عند الجحود كأن يدعى أحد بأن عنده كتاب فلان فيه إقرار بألف درهم وهو ينكره . وأما فى سائر المعاملات: كالطلاق ، والنكاح ، والعتاق ، فإنه معتبر قطعا وفى عامة كتبنا تصريح بصحة وقوع الطلاق بالكتاب وراجع فتح القدير .

(فائدة) قال ابن معين : إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان يشترط فى اعتبار الكتابة عدم النسيان من الأول إلى الآخر وقال صاحباه بجوازها بشرط التذكر عند رؤية خطه ولا يشترط التذكر من الأول إلى الآخر كما قال الإمام الهمام .

« فاتخذ خاتما » وعلم منه أنه لم يكن يحب اتخاذ الخاتم ثم اتخذها لأجل الضرورة فاحفظه كالأصل ، فإنه يدل على أنه قد يترك شىء مرضى عند الضرورة وكان نقشه محمد رسول الله على اختلاف فى صورته وكان نقش خاتم عمر رضى الله عنه (كفى بالموت واعظا) وكان نقش خاتم إمامنا رحمه الله تعالى (قل الخير وإلا فاسكت) ، وهذا يدل على أنه لا يجب كتابة اسم صاحب الخاتم على الفص وكان الخاتم فى القديم أمارة لاختتام الشىء ويختم الآن للتصديق وقوله تعالى خاتم النبيين على العرف القديم فلا حجة فيه للشقى القاديانى .

(فائدة) واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر فى تلك الأبواب عدة مسائل من أصول الحديث وعمدة التصانيف وأجودها فى هذا الباب تصنيف الشيخ شمس الدين السخاوى تلميذ الحافظ ابن حجر المسمى بفتح المغيث والنكت على ابن الصلاح للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أيضا لطيف .

باب من قعد الخ

« فأعرض الله عنه » قد سبق إلى بعض الأوهام فضل الرجل الأول على سائرهم وأن الثالث محروم . قلت : فإن كان ذلك معلوما من الخارج فالأمر كذلك ، أما فى الحديث فلا دلالة فيه على ذلك لأنه ليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل كما فى قوله « أنا عند ظن عبدى بى الخ » بحث الناس فيه أن الذكر بالجهر أفضل أو بالسر ؟ قلت : وهذا البحث فى غير موضعه بل تخليط للمراد فإن الحديث ناطق بأن الله تعالى يعامل مع كل بحسب ظنه فليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل فمن ذكره فى ملاء يذكره فى ملاء عنده لأنه جزاء عمله وكذلك من ذكره فى نفسه يذكره فى نفسه لأنه جزاء يوازى عمله فلا تعرض فيه إلى الأفضلية ولا إيماء . وهكذا الأمر ههنا فمن أعرض

عن ذلك المجلس فإنه لم يصب حظه من هذا المجلس وحرم عن أجره خاصة ، وإن أمكن أن يكون هذا المستحى أفضل منه من جهة أخرى فإن الحياء نصف الإيمان ولأنه اصطفى لنفسه الخمول وتحرز عن الشهرة فهذا باب آخر ، وفضيلة من جهة أخرى ، كما فى الحديث ولعله فى كنز العمال أن من ترك الصف الأول لأجل أحد تواضعا لله تعالى فانه يضعف أجره (أو كما قال) مع أن ثواب الصف الأول معلوم ولكن التأخر عنه قد يفضل التقدم إليه فهكذا يمكن أن يكون المستحى أفضل من الداخل فيه فمن قال : إن الثالث كان منافقا فقد اقتفى لما ليس له بعلم ونحوه ماعند الترمذى من حديث «فلير أثر نعمته عليك» فإنه يدل على أن الفضل فى إراءة النعمة وحديث آخر «من ترك ثوب الزينة تواضعا لله ألبسه الله حلل الكرامة يوم القيامة» (أو كما قال) يدل على أن الفضل فى البذاذة . والوجه أنه لا تناقض بينهما لأنهما محمولان على بابى فضيلة فإراءة النعمة أيضا باب وهو مطلوب بنفسه ، والبذاذة فضيلة من جهة أخرى وباب آخر ومطلوب أيضا ، والشىء إذا كان ذا جهات يتأتى هناك مثل هذا فافهم (۱) وأما قوله فاستحى الله منه فمبنى على صنعة المشاكلة «قوله فرجة» بالفتح أو الضم وفيه حكاية عن أبى العلاء النحوى وكان إمام اللغة فجرى بينه وبين الحجاج شىء فاضطر إلى ترك العمرانات وسكن بالبادية يتقى بذلك شره ، ومضى على ذلك زمان حتى شدا أعرابى بوفاته وأنشد

ربما تكره النفوس من الدهر   له فرجة كحل العقال

فلما سمع منه الفرجة بالفتح قال لا أدرى أنا بموته أفرح أم بتحقيق هذه اللغة فإنى كنت مترددا فيه .

باب رب مبلغ الخ

عبره بقول النبى صلى الله عليه وسلم إشارة إلى قوته وإنما أراد به التنبيه على أن الحديث لا يختص بالحلال والحرام بل هو عام لكل ما سمع ، وفيه أنه يمكن أن يكون فى الأمة من يفضل الصحابة فى الوعى والحفظ فهذا فضل جزئى . وأما الفضل الكلى فلهم خاصة لما ثبت . فسبقهم بالإسلام والنصرة

باب العلم قبل القول والعمل الخ

هذه مقدمة عقلية واستشهد لها بقوله «فاعلم أنه لا إله إلا الله» فذكر أولا العلم ثم أردفه بالعمل وقال «واستغفر لذنبك ـ الخ»

---

(۱) ومحصله على ما أفهمه أن النبى صلى الله عليه وسلم هداه إلى نية صحيحة فى الحالين فمن أراد أن يلبس ثوب جمال عليه أن ينوى إراءة نعمة الله تعالى . ومن أراد أن يتركه عليه أن ينوى البذاذة فهذان بابان اه

« يتخول » أى يتعهد وقتاً فوقتا لئلا يفضى إلى السآمة (نـكرانى كرتى تهى) « قوله هل يستوى الذين يعلمون ـ الخ » نزل فيه الفعل المتعدى منزلة اللازم . وذكر (الأشمونى) أن اللازم يجعل بالتضمين متعدياً وكذا العكس وليس بينهما تباين كما فهم . وتلك المسألة وإن كانت من المعانى وأهل اللغة لا يعتبرون باعتبارات علماء المعانى إلا أن تلك المسألة أتى بها الزمخشرى فى المفصل وهو كتاب فى النحو فاعتبروا بها لأنهم يعتبرون بالنحو وأوثق كتاب فى النحو الرضى وأما باعتبار جمع المسائل فالأشمونى وأما كتاب سيبويه فهو الكتاب إلا أنه عسير جداً وعلق عليه السيرافى حاشية وهو إمام النحو فما يذكره يكون صحيحاً إلا أن إدراك مدارك سيبويه بعيد من شـــأنه .

« يحي بن سعيد » هذا هو القطان إمام الجرح والتعديل وأول من صنف فيه قاله الذهبى وكان يفتى بمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وتلميذه وكيع بن الجراح تلميذ للثورى وهو أيضاً حنفى . ونقل ابن معين : أن القطان سئل عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فقال ما رأينا أحسن منه رأيا وهو ثقة . ونقل عنه أنى لم أسمع أحداً يجرح على أبى حنيفة رحمه الله تعالى فعلم أن الإمام الهمام رحمه الله تعالى لم يكن مجروحا إلى زمن ابن معين رحمه الله تعالى ثم وقعت وقعة الإمام أحمد رحمه الله تعالى وشاع ماشاع وصارت جماعة المحدثين فيه فرقاً . وإلا فقبل تلك الوقعة توجد فى السلف جماعة تفتى بمذهبه ، ويحي بن معين أيضاً حنفى وعندى رسالة الذهبى وهو حنبلى الاعتقاد وشافعى المذهب وفيها : أنه كان حنفيا متعصباً . ولعل وجهه أن ابن معين جرح على ابن ادريس الشهير بالإمام الشافعى رحمه الله تعالى وما قيل إنه غير الشافعى رحمه الله تعالى فليس بشيء . والحق عندى أنه وإن جرح عليه لكنه غير مناسب اه فإن الشافعى رحمه الله تعالى له شأن لا يدركه ابن معين رحمه الله تعالى . ثم إن الدار قطنى قد أقر : أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أسن منهم وأنه لقى أنساً رضى الله تعالى عنه وإنما الخلاف فى روايته عنه . وجمع ابن جرير فى كتابه (اختلاف الفقهاء) فقه أبى حنيفة والأوزاعى والشافعى رحمهم الله تعالى ولم يأت بفقه أحمد رحمه الله تعالى ولا بمناقبه فسئل عن وجهه فقال : إنى جمعت فيه مذاهب الفقهاء ومناقبهم وأذكر مناقبه حين أذكر مناقب المحدثين ، وأصر على ذلك حتى استشهد بسببه وكذا أبو عمر المالكى أيضاً ذكر مناقب هؤلاء الأئمة الثلاثة ولم يذكر مناقب أحمد رحمه الله تعالى ، والبيهقى أيضاً لم يقدح فى أبى حنيفة رحمه الله تعالى مع كونه متعصباً كما ذكره الشيخ شمس الدين فى الغاية أنى سمعت من مشايخى أنه متعصب ومر عليه ابن السبكى فقال : إنى سمعت أن لحوم العلماء مسمومة من يأكله يموت قلت : هو كذلك لكن من الطرفين ثم لم ار محدثاً فقيها أو فقيها فقط يقدح فى أبى حنيفة

رحمه‌الله تعالى نعم من كان منهم محدثا فقط فإنه جرح عليه ثم إنه نقل عن أبي داود ما يدل على أنه من معتقدي أبي حنيفة رحمه‌الله تعالى حيث قال رحم الله أبا حنيفة كان إماما . وأما البخاري فإنه يهجوه وأما النسائي فقد ضعفه وشدد في حسن بن زياد وقال : إنه كذاب وهو خلاف الواقع ، وأما مسلم فلا يدرى حاله غير أن الجارود رفيق سفره حنفي وأدبه العربي أعلى من مسلم وكان مسلم يستعين منه في أشياء . وأما الترمذي فهو ساكت . وأما ابن سيد الناس والدمياطي فإنهما في ثلج الصدر عـ الإمام ويوقرانه ويبجلانه حتى أنه مر على إسناد فيه الإمام الأعظم فصححه وأما العراقي فلا يدرى حاله إلا أن سلسلة تلمذته انتهت على الماردينى وهو حنفي فالله أعلم أنه هل تأدب لهذا التلمذ أم لا . بقي الحافظ ابن حجر ، وهو ضر الحنفية بما استطاعه حتى أنه جمع مثالب الإمام الطحاوي والطعون فيه مع أن أبا جعفر الطحاوي إمام عظيم لم يبلغ إلى أحد من أئمة الحديث خبره إلا حضره عنده بمصر وجلس في حلقة أصحابه وتلمذ عليه .

والحافظ البدر العيني أسن من الحافظ ابن حجر وقد سمع عليه ابن حجر حديثاً من مسلم ، وحديثين من مسند أحمد (١)

« قال يسرا الخ » أخذ المضمون طرداً وعكساً وهو من باب المحسنات .

باب من جعل الخ

يريد أن مثل هذه التعينات لا تعد بدعة والبدعة عندي ما لا تكون مستندة إلى الشرع وتكون ملتبسة بالدين ، ولذا يقال إن الرسوم التي جرت في المصائب بدعة دون التي في مواضع السرور كالأنكحة وغيرها فإن الأولى تعد كأنها من الدين فتلتبس به بخلاف الثانية . والسر فيه أن رسوم المسرات أكثرها تكون من باب اللهو واللعب فلا تلتبس بالدين عند سليم الفطرة ، بخلاف رسوم نحو الموت فإن غالبها يكون من جنس العبادات فيتحقق فيها الالتباس .

(فائدة) وفي محق الرسومات كتاب للشاه اسماعيل رحمه الله تعالى سماه (إيضاح الحق الصريح) وهو أجود من كتابه (تقوية الإيمان) فإنه يحتوى على مضامين علمية وكتابه تقوية الإيمان فيه شدة فقل نفعه حتى إن بعض الجهلة رموه بالكفر من أجل هذا الكتاب . قلت وجميع ما فيه موجود في كتاب الاعتصام للشاطبي رحمه الله تعالى والله الهادي إلى الصواب أما محمد بن

---

(١) قلت وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى أموراً أخرى وما كنت قدرت على ضبطها بوجهها فتركت مني أشياء من البين فلذا تركت تلك السطور الناقصة لخلل في المراد .

عبدالوهاب النجدى فإنه كان رجلا بليداً قليل العلم فكان يتسارع إلى الحكم بالكفر ولا ينبغى أن يقتحم فى هذا الوادى إلا من يكون متيقظاً متقنا عارفاً بوجوه الكفر وأسبابه.

باب من يرد الله الخ

الفقه والفهم والفكر والعلم والمعرفة والتصديق كلها ألفاظ متقاربة لامترادفة، فالفقه أن يفهم غرض المتكلم صحيحا والفكر (انديشيدن) والفهم (فهميدن) والعلم (دانستن) والمعرفة (شناختن) والتصـــديق (باوركردن) فهذه فروق نبه عليها أهل اللغة لايهتدى إليها بعد صرف الأعمار.

« قوله إنما أنا قاسم والله يعطى » واعلم أن النبى ﷺ فى النظر المعنوى ليس بقاسم كما أنه ليس بمعط فإن الأمور كلها إلى الله سبحانه فمنه الإعطاء ومنه القسمة. وإن نظرت نظرا صوريا فهو معط أيضا كما أنه قاسم، فكيف هذا التقسيم فى القسمة والإعطاء بين الله ورسوله فإنه يؤدى إلى اعتبار جهة الصورة والمعنى معا. ثم تبين لى أنه راعى جهة الصورة فقط فى الجملتين كلتيهما، لأن الحديث وارد على طور أهل العرف وهم لا يعتبرون فى الإعطاء الفـــاعل الحقيقى بل ينسبونه إلى الناس فيقولون: زيد أعطى كذا وموجبه أن يعزو إلى نفسه الإعطاء أيضا كالقسمة ويقول وانا أعطى إلا أنه نسبه إلى الله تعالى؛ لأنه عارضته جهة أخرى، وهى أن المعطى يكون عاليا مستقلا عند أهل العرف والقاسم آلة والآخذ سافلا واليد العليا خير من اليد السفلى فأبقى جهة الاستقلال لصاحب القوة وهو الله سبحانه ونسب إلى نفسه ما ناسب ضعفه، فإن الإنسان خلق ضعيفا فراعى الأدب فى القرينتين لا أنه راعى مسألة توحيد الأفعال. ثم رأيت فى كلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله أن الأنبياء عليهم السلام لا يملكون شيئا حال حياتهم كما أنهم لا ملك لهم بعد وفاتهم، واستدل عليه بهذا الحديث وقال: إنه قاسم لاغير ولا ملك له أصلا. فحينئذ بقى الحديث على ظاهره بدون تأويل. وأما قوله تعالى « وما رميت إذ رميت الخ » فإنه روعيت فيه جهة الصورة والمعنى معاً وله وجه أيضا.

« ولن تزال الخ » واختلف فى تعيين مصداقه وكل ادعى بما بداله. قلت: كيف مع أنه منصوص فى الحديث وهم المجاهدون فى سبيل الله. ثم رأيت عن أحمد رحمه الله أن تلك الطائفة إن لم تكن من أهل السنة والجماعة فلا أدرى من هى؟! ولم أكن أفهم مراده لأنك قد علمت أنها المجاهدون بنص الحديث ولا يمكن عنه الغفلة لمثل أحمد رحمه الله فكيف قال إنها أهل السنة والجماعة؟ ثم بدا لى مراده: وهو أن المجاهدين ليسوا إلا من أهل السنة، وعلمت أنه عينهم من تلقاء جهادهم لا من جهة عقائدهم ويشهد له التاريخ فإنه لم يوفق للجهاد أحد غير تلك الطائفة وأكثر تخريب السلطنة

الاسلامية كان على أيدى الروافض خذلهم الله ولعنهم ومعنى قوله «لاتزال» أى لايخلو زمان إلا وتُوجد فيه تلك الطائفة القائمة على الحق لا أنهم يكثرون فى كل زمان ولا أنهم يغلبون على من سواهم كما سبق إلى بعض الأفهام ، حتى أن غلبة الدين فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام عندى ليس كما اشتهر على الألسنة بل الموعود هو الغلبة حيث يظهر عليه الصلاة والسلام وفيما حواليه . أما فيما وراء ذلك فلم يتعرض إليه الحديث والعمومات كلها واردة فى البلاد التى يظهر فيها ولا تتجاوز فيما وراءها وإنما هو من بداهة الوهم والسبق إلى مااشتهر بين الأنام .

«على بن المدينى» قال البخارى وما استحقرت نفسى بين يدى أحد مثل ما استحقرت بين يديه

«مجاهد» وعند الطحاوى بإسناد صحيح أنه صحب ابن عمر رضى الله عنه عشر سنين ولم يره يرفع يديه مع أن ابن عمر رضى الله عنه هو الذى رفع لواء رفع اليدين فاحفظه فإنه مهم جدا

باب الاغتباط الخ

وترجمته (ريس كرنا) وهو غـــير الحسد لأن المعتبر فى الحسد تمنى زوال النعمة عن الغير بخلاف الغبطة .

«الحكمة» ونقل فى (البحر المحيط) فى تفسيرها نحوا من أربعة وعشرين معنى ، وفسرها الدوانى فى شرح العقائد الجلالى (درست كارى وراست كردارى) وهو مراد السيوطى رحمه الله باتقان العمل وفى (فتح العزيز) أنها حكمة أحكام الشرع وطرد ابن كثير فى تفسيرها على أنها السنة وما تحقق لى هو أن الحكمة أمر غير النبوة وغير أمور الوحى بل هى مما يتعلق بأمور الفهم والتميز من باب الكلمات التى تضرب بها الأمثال ، فانها لاتكاد تكذب وتكون مفيدة جدا ، كذلك الحكمة تلقى فى قلوب الخاشعين الزاهدين فى الدنيا وتكون كلماتهم نافعة للناس فهى من باب المقولات المفيدة يستفيد بها الناس فى أعمالهم وفصل أقضيتهم .

« وبعد أن تسودوا » ليس من المعارضة فى شىء بل هى من باب التكميل أو الاحتراس زاده البخارى من قبله

(فائدة) واعلم أن الشيخ جلال السيوطى رحمه الله صنف كتابا فى المعانى والبيان وسماه (عقود الجمان) وهو وإن كان كتابا حسنا إلا أنه لم يستوعب المسائل . وهكذا (المطول) وأقول بعد التجربة كالعيان : إن كثيرا من المسائل من تلك الأبواب تستنبط من الكشاف ما شممت رائحة منها فى أحد من الكتب فى هذا الفن وأظن أنها تبلغ إلى نصف مافى كتب القوم فعلى المتبصر أن يتفحص كتابه طلباً لتلك المسائل .

« على غير ماحدثنا» يريد أنه بلغ سفيان من طريقين والذى ههنا هو من طريق إسمعيل بن أبى خالد .

«يقضى» واعلم أن الفتوى غير القضاء فإن الفتوى يقتضى علم المسألة فقط والقضاء يقتضى علم الواقعة أيضا ، فهو يستدعى علمين بخلاف الفتوى فإنها تجرى على الفروض المجردة ولا تعلق له بما فى الواقع ، والقضاء يجرى على الوقائع فقط ولا تعلق له مع الفروض المقدرة فاعلمه ، وسيجىء تفصيل الفرق بينهما أزيد من هذا .

باب مايذكر فى ذهاب موسى الخ

تمارى هو والحر — هذا الحر تابعى ووجه التمارى : أن الحر كان عالما بالتوراة ولم تذكر تلك القصة فيها .

« فى صاحب موسى » واعلم أنه يعلم من هذا الطريق أن التمارى فى صاحب موسى من هو ؟ خضر أو رجل آخر ؟ ويعلم من طريق أخر أنه فى تعيين الذاهب نفسه أنه موسى بن عمران أو موسى بن يوسف ؟ أقول : وكلاهما صحيحان ، والاختلاف باعتبار الرجلين فمع رجل فى الذاهب ومع آخر فى صاحبه، ولا وهم ولا اضطراب

«قال موسى لا » وصدق موسى لأنه كان نبى الوقت وهو يكون أعلم فى أمته قطعا إلا أنه أخذ عليه مؤاخذة لفظية حسب منزلته حيث كان أنسب له والأليق بشأنه أن يكل العلم إلى الله سبحانه وتعالى ويتحرز عن الافتيات على الله صورة والادعاء ، ظاهرا وتلك المناقشات لا تزال تجرى مع الأنبياء عليهم السلام دون سائر الناس . ثم صيغة التفضيل فى السؤال والجواب على العرف لا على طور أهل المعقول على حد قولهم : فلان أعلم بغداد فلا ضيق فيه .

«فجعل الله له الحوت آية الخ » وإنما أبهم على موسى سبيله ولقيه تبكيتا ومعاتبة وإظهارا لقصور علمه فى كل موضع وكل مكان ، ولذا ألقى عليه النسيان مرتين .

« إذا فقدت» وقد كان أوصى به يوشع عليه الصلاة والسلام ولم يكن نبيء بعد .

« وما أنسانيه» نسبة النسيان إلى الشيطان كنسبة التثاؤب إليه ، فهذه من الأمور الطبيعية نسبت إليه لمناسبة بينهما وبين الشيطان . وقد ثبت النسيان خمس أو أربع مرات عن النبى ﷺ أيضا . فدل على أن النسيان لا يكون عن تسلط الشيطان دائما . ونسيان يوشع عليه السلام أيضا من هذا القبيل وإنما نسب إليه لما بينا ، على أنه لادليل على أنه كان نبيا إذ ذاك . نعم لو ثبت كونه نبيا لأشكل النسيان من جهة الشيطان ولكن إذا قلنا إنه من الأمور الطبيعية لم يرد شيء .

« فوجدا خضراً » عند مسقط الفرات فی خلیج فارس فی العراق كذا قیل. قلت : والصحیح عند (أیلة) ویقال لها الآن (العقبة) فی الجانب الغربی فی الشام ، وصحف بعضهم فكتب أبلة وهو غلط ولعل لقاءه خضراً فی مدة إقامته بسیناء بعد العبور عن البحر . أما البحث فی أن خضراً كان نبیاً أم لا فلا أحب أن اقتحم فیه غیر أنه كان حاملا لنحو من العلم وهو العلوم التكوینیة ، وموسی علیه السلام كان حاملا لنحو آخر وهو علوم الذات والصفات وعلم الشریعة وهو العلم الأعلى والمقصد الأسنى بخلاف العلم الأول فإن كمالیته فی جانب الحق لا فی جانب الخلق ، وقد جرب أن كشوف أهل التصوف من غیر العلماء أكثرها تكون فی الأمور التكوینیة . أما أهل العلم منهم فأكثرها تتعلق بالأمور الالهیة كالشاه ولی الله رحمه الله تعالى والشیخ الأكبر رحمه الله تعالى فان كشوفهما تتعلق بحل مسائل الصفات وغیرها ونعمت الكشوف هی . وإنما أظهر أعلمیة خضر علیه السلام مع كونه مفضولا ، لأن موسی علیه السلام كان معاتباً ومناقشاً به إذ ذاك ولو انعكس الأمر لأظهر أعلمیة موسی علیه السلام ولما علم خضر من حاله لم یقل إلا ماحكاه النبی صلى الله علیه وسلم عنه من قوله أنت على علم الخ ، ولعلك علمت من هذه القصة ماقدر علم العبد بجنب علم الله تعالى حیث أن موسی علیه السلام مع كونه نبیاً لم یكن عنده علم من الجزئیات الحقیرة بل لم یستطع أن یصبر على جزئی واحد من هذا العلم ، وصدق خضر علیه السلام أنك لن تستطیع معی صبرا فكأنه لم یخلق لهذا النحو من العلم . وهذا الذی علمته كان من أمر موسی وخضر علیهما السلام أما خاتم الأنبیاء علیهم السلام فإنه تمنى أن یكون موسی علیه السلام صبر لیعلم من عجائب قصصهما أزید من هذا فكأنه أیضاً لم یكن أوتی تلك العلوم فهذه عقیدة موسی ومحمد صلى الله علیهما وسلم فی علم الله تعالى . ولقد صدق الله تعالى وما أوتیتم من العلم إلا قلیلا فالعبد عبد وإن عرج به فوق السموات العلى ، والله تعالى سبحانه وراء الوراء وهو الأحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یكن له كفواً أحد

﴿ فائدة ﴾ قد صنف الشیخ تقی الدین السبكی فی الرد على الحافظ ابن تیمیة رحمه الله تعالى رسالة سماها بالاقتناص فی الفرق بین القصر والاختصاص وقال فیه : إن التقدیم لا یفید القصر بل یفید الاختصاص والفرق بین القصر والاختصاص أن الاختصاص إسم لافادة الشیء بخصوصه بخلاف القصر فإنه اسم للإثبات والنفی جمیعاً ، وأحاله السبكی والزمخشری ولم أره فی كلام الزمخشری .

باب متى یصح الخ

یرید أنه غیر منضبط بل مختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة وقصة العارف الجامی وذهاب أبیه إیاه إلى درس العلامة الحیدرة فی صباه مشهورة ، وقد أحفظ أنا أیضاً كثیراً مما وقع

لى فى صغرى كالواقع اليومى اللهم علمه الخ وكان النبى صلى الله عليه وسلم ذهب لحاجته فلما رجع ورأى ماءاً موضوعا للوضوء استحسن خدمته وفرح على فرط ذكائه وفهمه ، فدعا له فجعله الله تعالى ترجمان القرآن ببركة دعاء نبيه صلى الله عليه وسلم . ومن بركة دعائه أنه لما ذهب إلى اليمن وألقى عليهم تفسير سورة البقرة قال المسلمون هناك إنه لو سمعه اليهود والنصارى لآمنوا كلهم

« إلى غير جدار » واعلم أنه اختلف البيهقى والبخارى فى وضع الترجمة على هـذا اللفظ . فترجم البيهقى بنفى السترة والبخارى فيما سيأتى باثباتها ، وهذا يبنى على الغور فى معنى الغير . قال الشيخ العينى : إن غير فى اللغة العربية قد يكون للنعت فيقدر له المنعوت أى إلى شىء غير جدار وقد تستعمل فى الاستثناء فتنسلخ عن معناه . وتفصيل الفرق أنه إذا كان للاستثناء فهو الإخراج عن حكم ماقبله فقط بدون تعرض إلى بيان المغايرة بينه وبين ماقبله ، فمعنى قولك جاءنى القوم غير زيد على الاستثناء إخراج زيد عن حكم المجىء لابيان المغايرة بين القوم وزيد ، فيمكن أن يكون زيد مغايراً للقوم ، وأن لايكون ، ومعنى قولهم : جاءنى رجل غيرك بيان المغايرة أى أن الجائى لم يكن أنت بل كان مغايراً منك فقط فلفظ غير إذا كان للنعت فهو لبيان مغايرة ماقبله مما بعده ، وإن تبعه النفى لزوماً فإن الجائى إذا كان رجلا مغايراً منك فلم يكن أنت قطعاً وإذا كان للاستثناء فهو للإخراج عن الحكم فقط ، ولذا قالوا : إن « إلا » فى قوله لوكان فيهما آلهة الخ بمعنى غير ومعنى الكلمة أنه لولم يكن الله سبحانه وإن كان غيره واحداً كان أو ألفا لفسدت السموات والأرض فهو الذى أمسك السموات والأرض أن تزولا فهو قيام السموات والأرض ولو لم يكن الله بفرض المحال لزالتا عن مكانهما ولئن زالتا لم يكن أحد ليمسكهما من بعده . وغفل بعض الناس عنه فذهب يزعم أن معناها بطلان التعدد فقط ، والتحقيق أنه لبيان فساد العالمين على تقدير وجود أحد غيره تعالى ولو كان واحداً أو ألفاً . إذا علمت معنى غير فاسمع أن البخارى أخذه للنعت فمعناه أنه صلى إلى شىء مغاير للجدار فثبتت السترة ولكنها لم تكن جدارا بل كانت شيئاً مغايراً له . وأخذ البيهقى بمعنى النفى المحض فمعناه أنه كان يصلى ولم يكن بين يديه جدار . ولفظ غير وإن كان يستعمل للنفى المحض أيضاً سيما إذا قدمته لفظة « من » و « إلى » كما فى المطول لكن مااختاره البخارى أولى وعليه تظهر فائدة التعرض إلى نفى الجدار خاصة ، لأنه إذا لم تكن هناك جدار ولا غيره فالتعرض إلى نفيه خاصة لغو .

« فأرسلت الأتان الخ » وفى بعض طرقه أنه مر بين يديهم راكباً ورأيت فى بعض الشروح مسألة وهى أن رجلا لو مر راجلا وراء الإمام أثم وإن كان راكباً فلا . قلت : ولا يتأتى هـذا على مذهبنا فان المعتبر عندنا فى المرور هو المحاذاة ، فإذا حاذى أعضاء المار أعضاء المصلى أو عضواً

منه أثم بدون تفصيل بين الركوب وعدمه. وأجاب بعضهم على مااختاره البخارى من ثبوت السترة أن مروره كان من وراء السترة قلت: نعم هـذا الكلام يأتى على مسائلنا أيضاً بشرط أن يكون مروره خارج السترة، وفى كتب المالكية أن سترة الإمام ما كان بين يديه من خشب أو رمح أو غيرهما، ثم الإمام بنفسه سترة للقوم ويلزم منه أنه لومر أحد داخل السترة قدام الإمام فلا شىء عليه؛ لأن الإمام نفسه سترة للقوم فكأنه لم يمر بين أيديهم. قلت: وهذا صادق فى حق القوم أما فى حق الإمام فلا يصدق على مذهب المالكية أيضاً فإنه قد مر بين الإمام وسترته وإن لم يمر بين القوم وسترتهم. وإنما لا يكون مروره بين يدى الإمام إذا فرض مروره وراء السترة مع أنه قد فرض مروره أمام الإمام فيكون ماراً بين يدى الإمام وإن لم يكن ماراً أمام القوم فإن الإمام سترة لهم على مذهب المالكية بخلافه على مذهبنا فانه يأثم مطلقاً فإن سترة الإمام هى سترة للقوم وليس الإمام نفسه سترة للقوم فيكون المرور داخل السترة أمام الإمام كالمرور بين أيديهم بدون السترة فإن حكمها فيما وراءها فقط محجة بجها هذه مطابية منه صلى الله عليه وسلم.

باب الخروج فى طلب العلم الخ

« ورحل » الخ وقصته أنه رحل من المدينة إلى الشام حتى إذا بلغ الشام سأل الناس عن بيته ووصل إليه وناداه على بعيره، وكان عبد الله بن أنيس فى عليته فأخرج رأسه من علية ورأى جابراً رضى الله تعالى عنه فقال جابر رضى الله عنه سمعت أن عندك حديثاً عن النبى صلى الله عليه وسلم فحدثنى به فحدثه، فأخذه جابر رضى الله تعالى عنه وصرف عنان بعيره إلى المدينة ولم ينزل عن بعيره فأصر عليه عبد الله بن أنيس أن ينزل من بعيره ويقيم عنده فأبى ورجع القهقرى والحديث الذى رحل جابر لأجله مذكور فى حاشية الصحيح وفيه فيناديهم بصوت الخ.

باب فضل من علم الخ

وعلم من [illegible] معناه (جانا) والقياس أن يكون معنى علم من التفعيل (جنوايا) إلا أن ترجمته « سكهلايا » لأنه لاسبب للعلم إلا التعليم وأتردد فى أن هـذا النوع من التعدية ثابت فى لغة العرب أم لا وقد أدر به المالكية فى قوله صلى الله عليه وسلم إذا أمن الإمام وقالوا معناه ـ إذا يحملكم الإمام [illegible] ـ

الـ[illegible]ت (نر[illegible]) وبقى للماء الذى تخضر به الأرض وينبت به الكلأ والعشب.

و [illegible] ، [illegible] الكلأ ، ثم إن كتابة الهمزة بعد الألف غلط بل ينبغى أن تكتب

فوق الألف هكذا (الكلأ) ولم تكن الهمزة فى لغة العرب حتى أحدثها الخليل

« أمسكت الماء الخ » يعنى فيها قابلية الإمساك دون الإنبات وأمر التطبيق بين المشبه والمشبه به سهل فليراجعه من الشروح والحواشى .

باب رفع العلم الخ

«ربيعة» وهو ربيعة الرائى شيخ مالك رحمه الله تعالى وأكثر فقه مالك رحمه الله تعالى منه. وحكى أن ربيعة تعلم الفقه على أبى حنيفة رحمه الله تعالى والرأى عند السلف بمعنى الفقه وشاع فى المتأخرين بمعنى القياس حتى أن بعض الشافعية يلقبون الحنفية بأهل الرأى هجوا لهم ولا يدرون أنه فى الحقيقة مدح لهم لأن محمد بن الحسن هو أول من فصل الفقه من الحديث ودونه ولذا نسب إلينا الفقه ولقبنا بأهل الفقه وأهل الرأى . فأهل الرأى بمعنى مؤسس الفقه ومدونه لا بمعنى القائس والقائف ليكون هجواً كما راموه . ثم إن كلا منهم أفرزوا فقههم من الحديث ودونوه على حدة إلا أنه بقى العار علينا كقولهم البادى أظلم وإلا فمن فى المذاهب من ليس فقهه مفرزاً من الحديث ، فأى اعتراض علينا ؟ ثم فى الكتب أن مدون علم أصول الفقه هو الشافعى رحمه الله تعالى . قلت : وعندى ثبت من التاريخ أنه أبو يوسف رحمه الله تعالى وكان ينبه المحدثين فى إملائه على بعض قواعد أصول الفقه وفى الجامع الكبير أيضا حصة منه : إلا أن رسالة الإمام الشافعى رحمه الله تعالى لما كانت مدونة مطبوعة وأذاعها الشافعية اشتهر أنه مدون أصول الفقه والحنفية لما لم يرفعوا إليه رأسهم خمل ذكر أبى يوسف رحمه الله تعالى فى هذا الباب . ثم عند البخارى أن رفع العلم إنما يكون برفع العلماء ولا ينتزع انتزاعا وعند ابن ماجه (۱) باسناد صحيح عن زياد بن أبى حبيب أنه ينزع من الصدور فى ليلة والتوفيق بينهما أن أول أمر الرفع يكون كما فى البخارى وهو برفع العلماء ، ثم إبان الساعة يكون كما عند ابن ماجه أى ينتزع عن الصدور نزعا فلا تعارض لاختلاف الزمانين .

« أن يقل العلم » وفى نسخة على حاشية النسائى يكثر العلم وهو أيضاً صحيح فإنه يكون كثيرا

---

(۱) وابن ماجه لم يخدمه العلماء فلم يشرحوه كما ينبغى إلا ما نقل عن الحافظ علاء الدين الحنفى فانه شرحه فى عشرين مجلدا . أما الحواشى فقد علقها عليه كثير من العلماء والحافظ علاء الدين مغلطاى من أعيان القرن الثامن من معاصرى الحافظ أبى الحجاج المزى الشافعى والحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى كذا فى تقرير الفاضل عبد القدير الكاملفورى

كماً وقليلا كيفاً كما نشاهد فى زماننا فإن العلماء مع كثرتهم قليلون فهى كثرة قلة قال المتنبى :

لاتكثر الأموات كثرة قلة إلا إذا شقيت بك الأحياء

« أن يضيع نفسه » قالوا : معناه أن يقعد فى زاوية بيته ولا يفشى العلم فإن قعود العالم بلا فائدة هو ضياعه ويمكن أن يكون مراده « أن يذل نفسه » أى فلا يذهب مذهباً يوجب ذل العلم .

قوله « تشرب الخمر » فى القدورى الخمر هى عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد . ولم يدرك عامه الناس معنى الاشتداد والصواب أن معناه مانقول فى محاوراتنا (يه أجار اتهه كيا) أى صلح للاستعمال فبلوغها إلى ذلك الحد هو الاشتداد وهذا هو المراد بما فسروا به .

« تكثر النساء » وهذا أيضاً قد تحقق فى زماننا حيث يزيد عددهن على الرجال

« حتى يكون لخمسين » وأشكل على الحافظ هذا العدد . قلت : وفى متن الحديث من طريق آخر قيد ذهل عنه الحافظ ويرتفع به الاشكال رأساً وهو « القيم الواحد الأمين » فالواحد الأمين اليوم أيضاً أعز وأندر .

باب فضل العلم الخ

والفضل فى أول الكتاب كان بمعنى الفضيلة . وههنا بمعنى مابقى كما تقول فضل الوضوء . وإنما ترجم به لمعنى الاستغراب فيه فإن العلم يعطى ثم لاينقص منه كما أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطى فضل لبنه ولم ينقص من علمه شىء بخلاف الأشـــياء إذا يعطى منها فإنها تنقص ولا كذلك العلم .

« ليث بن سعد » وهو إمام مصر قال الشافعى رحمه الله تعالى وهو عندنا ليس بأدون من مالك رحمه الله تعالى إلا أن أصحابه أضاعوه . وقال ابن خلكان فى تاريخه إنى رأيت فى بعض الكتب أنه حنفى وعند الطحاوى ص ١٢٧ فى « باب القراءة خلف الإمام » إسناد فيه ذلك الليث وهذه صورته حدثنا أحمد بن عبد الرحمن قال حدثنا عمى عبد الله بن وهب قال أخبرنى الليث عن يعقوب (وهو أبو يوسف) عن النعمان (أى أبى حنيفة) عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله ابن شداد عن جابر بن عبدالله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » فهذا الإسناد أيضاً قرينة على كونه حنفيا لكونه تلميذ أبى يوسف قال الليث : إنى كنت أسمع اسم أبى حنيفة رحمه الله تعالى وكنت مولعا بلقيه فوجدته بمكة قد أكب عليه الناس يستفتونه فبينما هم كذلك إذ أتاه آت واستفتاه فى حاجته فعجبت على جوابه بداهة .

قوله «لأرى الرى» وهذا من باب المحاورات فلا يقال إنه كيف رأى الرى مع كونه غير مرئى.

(حكاية) ذكر الشيخ الأكبر حكاية عن بقيع بن مخلد فى الفصوص أنه رأى فى المنام أن النبي صلى الله عليه وسلم سقاه لبنا فاستقاء بعدما استيقظ تصديقا لرؤياه فخرج اللبن فى قيئه. قال الشيخ الأكبر. كان هو العلم فلو كان تركه لكان أحسن ولكنه لما استقاء تحول العلم إلى صورة اللبن. قلت: ولا بأس فإنه لو قدر له من العلم النبوى حصة يفوز بها ولا يخيب منها بالاستقاء كما أن النبي ﷺ أعطى الفضل ولم ينقص من علمه شيء كذلك البقيع وإن استقاء اللبن لكنه لاينقص من علمه الذى قدر له وبقيع هذا محدث جليل القدر من تلامذة أحمد رحمه الله تعالى وصنف فى الحديث كتاباً جمع فيه ثلاثين ألف حديث (٣٠٠٠٠) كذا ذكره الذهبي وبقيع من معاصرى البخارى وقد أخذ عن أحمد كثيراً ولعله تعلم منه حين كان أحمد رحمه الله تعالى يجلس للدرس ثم لما أتت عليه الحوادث فى خلق القرآن تركه وكان البخارى بلغه مرة وهو صغير السن ثم رحل إليه بعد أن كان أحمد ترك الدرس ولذا لم يخرج عنه البخارى إلا ثلاثة أو أربعة أحاديث منها فى ص ٦٤٢ وكتاب بقيع هذا لم يفز به الذهبي، والذهبي ممن قيل فى حقه أنه لو أقيم على أكمة والرواة بين يديه يعرف كلا منهم بأسمائهم وأسماء آبائهم. ويتلو كتاب بقيع مسند أحمد فإنه جمع أربعين ألف حديث ثم كنز العمال فإن فيه أيضا ذخيرة عظيمة للأحاديث.

باب الفتيا الخ

ناظر إلى حديث النهى عن جعل ظهر الدابة منبراً فاما أن يمشى راكبا أو ينزل ثم يتكلم بحاجته فيقول البخارى: إن الفتيا شيء يسير وليس تحت النهى.

وقوله «وغيرها» وقد استفدت من عادة البخارى أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص ويكون الحكم عاماً عنده فيصنع البخارى هناك هكذا ويضع لفظ أو غيرها دفعاً لإيهام التخصيص وإفادة للتعميم ثم لايخرج له دليلا فيما بعد. فالمصنف رحمه الله تعالى ههنا أخرج من الحديث مسألة الدابة فقط وإنما أضاف أو غيرها إفادة تعميم الحكم فهذا فقه وبيان مسألة احتراساً فطلب الدليل على هذا الجزء فى كلامه بعيد عندى. ثم كونه صلى الله عليه وسلم على الدابة مذكور فى هذا الحديث بعينه إلا أنه فى غير طريقه وهذا أيضاً من دأبه حيث يضع الترجمة ويكون اللفظ المترجم عليه فى طريق آخر ويخرجه فى موضع آخر ويتركه ههنا عمداً تعمية وإلغازاً: وربما لايكون ذلك اللفظ فى كتابه بل يكون فى الخارج ومع ذلك يترجم على الحديث ناظراً إلى هذا اللفظ.

«قوله اذبح» والأمر ههنا للإبقاء يعنى (ذبح هو ى دى) واعلم أن فى يوم النحر أربعة أفعال:

الرمى والذبح والحلق والطواف . ثم لاترتيب فى الطواف فإنه عبادة فى الأحوال كلها وليس بجناية والنحر ليس بواجب على المفرد نعم يجب الترتيب بين الرمى والحلق مطلقا ، وبين الذبح والحلق على القارن والمتمتع فقط . ولم يعلم بعد أن هذا الرجل كان قارناً أو مفرداً فإن كان مفرداً فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً يقول كما فى الحديث يعنى أنه لاشىء عليه لأن ذلك الذبح الذى قدم عليه الحلق ذبح غير واجب ولكن كان أفضل له أن يقدم الذبح قبل الحلق ولكنه إذا قدم الحلق أجزأه ولاشىء عليه ، إلا أن فى بعض ألفاظه ماسئل عن شىء قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج والصور كلها سبعة مذكورة فى الفقه وفى بعض الصور يتعين الدم عندنا . وأجاب عنه الطحاوى بأن قوله لاحرج هو على الإثم أى لا إثم عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم لا على التعمد فلا جناح عليكم فى ذلك . واستشهد برواية فيها فجاءه رجل فقال يارسول الله : لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح » فدل على أنهم كانوا جاهلين لامتعمدين . وبرواية أخرى فيها « وتعلموا مناسككم فإنها من دينكم » وبرواية أخرى فيها « قد رفع الله الحرج عن عباده إلا من اقترض من أخيه شيئا ظلما ، فذلك الذى حرج وهلك » ورواية أخرى نحوها وهى عند أبى داود أيضاً فدل على أنه أراد نفى الإثم دون الجزاء . وهذا من خصائص الحج فإن الشارع يأمر فيه بشىء ثم يوجب معه الجزاء أيضا ، وإلا فقد يتخايل أن بين امتثال الأمر وبين إيجاب الجزاء تناقض فاعلمه . والذى تحقق عندى أن يلتزم أن الجزاء أيضا سقط عنه كما سقط الإثم لعذر الجهل فإنه إذا لم يشعر ينبغى أن لا يكون عليه حرج أصلا كما قال أحمد رحمه الله تعالى إن أحداً لو خالف الترتيب بين هذه الأفعال جاهلا لايجب عليه الجزاء . والجهل فى فقهنا لا يكاد أن يكون عذراً بخلاف الآخرين فإنهم اعتبروه كثيراً واعتبره البخارى أكثر كثيراً فات : وماتحكم به الشريعة بالإنصاف أن الأمرين تضييق الحنفية وتوسيع البخارى فينبغى أن يعتبر بالجهل أكثر مما اعتبر به الحنفية رحمهم الله تعالى وأن لايوسع فيه كما وسع البخارى رحمه الله تعالى ثم إن الحنفية عدوه عذراً عند ذكر العوارض الأهلية فى أصول الفقه وأخملوا ذكره فى كتب الفقه والأحاديث مشحونة بكونه عذراً . فكان المناسب أن يستعملوه فى فقههم ويعتبروه عذراً فى مسائلهم أيضاً لاسيما فى عهده صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان زمان انعقاد الشريعة والقوم أميون إذ ذاك وكم من أشياء تتحمل فى الابتداء ولا تتحمل فيما بعد وليس هذا تغيير مسألة منى بل هو تغيير تعبير وعنوان ، فإنه لوعممت اعتبار الجهل فى طرف فقد قصرته على عهده صلى الله عليه وسلم من طرف آخر فصار مآله أنه غير معتبر بعده صلى الله عليه وسلم إلا بقدر ما اعتبره فقهاؤنا . وهذه الواقعة واقعة عهده صلى الله عليه وسلم فلو اعتبرناه

عذراً ونفينا عنه الجزاء والإثم لايكون خلافا للمذهب فإن مسألة إيجاب الجزاء على من خالف الترتيب لمن كان بعد عهده صلى الله عليه وسلم ولاتجرى على الصحابة رضى الله تعالى عنهم . وإنما كان الصحابة فى عهد النبوة فالمسائل المبسوطة فى فقهنا لمن أراد اقتداء الإمام الهمام لاللصحابة الكرام . نعم فيه نفع وهو أنه لانحتاج فى الحديث إلى تأويل ونخرج عنه كفافا . ونعم ما قال الغزالى رحمه الله تعالى إن الخبر الواحد كان ناسخا للقاطع فى زمنه صلى الله عليه وسلم لأنه كان عندهم ذريعة التحقيق ولذا تحولوا إلى بيت الله بخبر الواحد فإنه كان عندهم خبره من قبل وكان الزمان زمان الرسالة فأمكن تحقيقه أيضا . أما فيما بعده فلا سبيل إلى تحقيق الخبر وتثبيته فيبقى ظنيا فلا يكون ناسخا فكما فصل الغزالى رحمه الله تعالى فى نسخ القاطع بخبر الواحد وفرق بين عهده صلى الله عليه وسلم وبعد عهده كذلك فصلت فى عبرة الجهل وهذا تصرف حقلى اعتبرناه لنستريح عن الجواب[1] والله أعلم بالصواب .

باب من أجاب الفتيا الخ

يعنى به أن الإشارة هل هى معتبرة أم لا فالمصنف رحمه الله تعالى جعل الإشارة والكلام فى باب الطلاق سواء وعرض إلينا بعدم اعتبارها . قلت : إنما ننكر الإشارة فى المعاملات والحكم دون الأمور الأخر ولم يأت المصنف رحمه الله تعالى بشيء يدل على عبرتها فى الحكم وما ذكره ليس من باب الحكم بل من باب الفتوى فلو اعتمد أحد على أحد فذا جائز له وإن أراد أن يلزم عليه حجة فكلا . والبخارى يجعلها حجة فى أبواب شتى كما سيجيء وما استدل به كله فى الأمور البينية دون الحكم فلا تقوم حجة علينا وفى (الأشباه والنظائر) أنه لو قال رجل لجماعة من كان منكم طلق امرأته فلينكس رأسه فنكسوا رؤسهم لا نطلق امرأة واحد منهم وهذا لأن الإشارة لم تعد حجة عندنا .

قوله « أسماء » الأخت الكبيرة لعائشة رضى الله تعالى عنها .

قوله « الكسوف » فى السنة التاسعة بعد الهجرة يوم توفى إبراهيم عليه السلام .

قوله «وهى تصلى» قال الحافظ رضى الله تعالى عنه أنها اقتدت من حجرتها قلت وهذا الاقتداء صحيح عندنا أيضا فإنه يكفى لصحة الاقتداء علم انتقالات الإمام ولكن لا أدرى من أين أخذه فى الحافظ رحمه الله تعالى غير أنى رأيت فى المدونة أن أمهات المؤمنين كن يقتدين يوم الجمعة من حجرهن.

---

(١) قلت وحديث لاحرج روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أيضا وفتواه موافق لمذهب الحنفية كما عند الطحاوى فدل على أن نفى الحرج معناه نفى الإثم لانفى الجزاء .

قوله « فقالت سبحان الله » والذكر عندناليس بمفسد بحال وظاهر عباراتهم تشعر بأن الذكر بأى لسان كان فإنه لا يفسد الصلاة . وينبغي عندي أن يقتصر عدم الفساد على العربية والفارسية فقط نعم يكره في بعض الأحوال.

(قوله فجعلت أصب الخ) فعلم أن الصلاة لا تفسد من مثل هذا العمل القليل . واعلم أن الغشى في القلب والجنون والإغماء في الرأس

قوله « إلا أريته » وفى واقعة أخرى أنه رأى الجنة والنار ممثلتين في الجدار والرؤية في كلا الموضعين من رؤية عالم المثال . وفيه الكمية دون المادية كشبح المرآة فالعوالم متعددة وهو رب العالمين كما أن الوجود متعدد عند الفلاسفة خارجي وذهني . وأنكر المتكلمون الثاني نعم عندهم نحو آخر من الوجود يسمى بالتقديري وعند الدواني نحو آخر يسمى الدهري فكذا عالم المثال أيضا نحو من الوجود . ثم إن عالم المثال ليس اسما للحيز بل هو اسم لنوع من الموجودات فأمكن أن يكون في هذا الحيز أشياء من عالم المثال ثم اعلم أن ما يرونه الأولياء من الأشياء قبل وجودها في العالم لها أيضا نحو من الوجود كما أن أبا يزيد البسطامي رحمه الله تعالى لما مر من جانب مدرسة وهبت ريح قال : إني أجد منها ريح عبد من عباد الله فنشأ منه الشيخ أبو الحسن الخرقاني . وكما قال النبي ﷺ إني أجد نفس الرحمن من اليمن فنشأ منه الأويس القرني . فهذا أيضا نحو من الوجود . وذكر الشيخ الأكبر أن الشيء إذا نزل من العرش فلا يمر بموضع إلا و يأخذ حكمه وما من شيء ينزل على الأرض إلا ويكون على السماء الدنيا قبل نزوله بسنة قلت : وهذا من أمور الغيب لا يعلمها إلا الله ولكني أسلم أن الأشياء تنزل من السماء لما في الحديث أن البلاء ينزل من السماء ويعرج الدعاء من الأرض فلا يزال يدافع أحدهما الآخر إلى يوم القيامة فلا ينزل هذا ولا يعرج هذا بل يبقى معلقا أبد الدهر

قوله «المسيح» أصله عبرى من الماشيح أى المبارك وليس عربيا فاشتقاق أمثال تلك من العربية لا يصح . قيل : إن لقب الدجال المسيح بتشديد السين . قلت : بل لقبهما هو المسيح ووجه الاشتراك في اللقب أن كلاهما قد أخبرا عن مجيئهما في الكتب السالفة فلما جاء المسيح المبارك جعله اليهود مسيح الضلالة والدجال وصاروا له أعداء والعياذ بالله ولما يخرج الدجال يجعلونه المسيح المبارك . ولذا يكون أكثر اتباعه اليهود فجاء الاشتراك لهذا ولذا ترى في الأحاديث المسيح مقيدا بالدجال تارة والضلالة تاره وبلفظ الهدى أخرى ليحصل التميز بينهما وراجع الفوائد للشاه عبد القادر رحمه الله تعالى فإنه أشار إليه

« قوله بهذا الرجل» إشارة إلى الحاضر في الذهن كما في تنوير الحوالك شرح الموطأ لمالك رحمه الله تعالى للسيوطي رحمه الله تعالى .

قوله « ثم صالحا » يستفاد منه أن القبور معطلة عن الأعمال مع أن كثيرا من الأعمال قد ثبتت في القبور كالأذان والإقامة عند الدارمي ، وقراءة القرآن عند الترمذي ، والحج عند البخاري ، وراجع له (شرح الصدور) للسيوطي رحمه الله تعالى وهكذا في القرآن إبهام الجانبين ففي سورة يس «من بعثنا من مرقدنا» وهذا يدل على أنه لا إحساس في القبر وكلهم نائمون وفي آية أخرى «النار يعرضون عليها غدوا وعشيا» فهذه تدل بخلافه ، والوجه فيه عندي : أن حال البرزخ تختلف على حسب اختلاف عمل العاملين في حياتهم ، فمنهم نائمون في قبورهم ومنهم متلذذون فيه ، وإنما عبرت الحياة البرزخية بالنوم لأنه لم يكن له لفظ في لغة العرب يؤدي مؤداه ويصرح عن معناه وضعا فاختير اللفظ الموضوع لنظيره تفهيما فلا شيء أشبه بالحياة البرزخية من النوم . ولذا جاء في الحديث «النوم أخ الموت» فالنوم أشبه الأشياء بالموت ولذا أدخل القرآن النوم والموت تحت لفظ واحد وهو التوفي ثم فرق بينهما فدل على أن فيهما بعض اشتراك وبعض امتياز قال الله تعالى «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الخ » (۱) والحاصل أن البرزخ اسم لانقطاع حياة هذا العالم وابتداء حياة أخرى وكذلك النوم فيه أيضا نوع انقطاع عن هذا العالم .

قوله « أما المنافق أو المرتاب » هكذا في أكثر الروايات وفي البعض أو الكافر ونسخة فيه والكافر بدون الترديد . ومن ههنا قام البحث في أن السؤال مخصوص بالمنافق أو يسأل الكافر المجاهر أيضا ؟ ومقتضى تلك النسخة أن يكون السؤال عن المنافق والكافر كليهما وتعرض إليه السيوطي في شرح الصدور (۲) فقيل : إن السؤال يختص بمن تزيا بزيه ويدعي الإسلام ويلتبس به .

---

(۱) وللشيخ الامام صاحب هذه الأمالي رحمه الله تحقيق في هذه الآية بخلاف هذا في رسالته (تحية الإسلام) فلتراجع (من المصحح) .

(۲) قال السيوطي : قال ابن عبد البر لا يكون السؤال إلا لمؤمن أو منافق كان منسوبا إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل . قال السيوطي رحمه الله : وأما التصريح في بعض الأحاديث بالكافر فالمراد به المنافق فإنه لم يجمع بينهما في حديث وإنما ورد في بعضها المنافق وفي بعضها الكافر بدل المنافق - قلت وقد رد عليه بعض المحققين في شرحه على العقائد وقد أجاد وفيه ونصه هذا : وأما المنافق والكافر فيقال له « ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس» الحديث حيث جمع بين المنافق والكافر بواو العطف والأصل في العطف المغايرة فيدل على أن كلا من المنافق والكافر الذي لم ينطق بالكلمة وقد بلغته الدعوة يسأل ويؤيده قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين» حيث ذكر الظالمين في مقابلة الذين آمنوا والظالم يعم الكافر والمنافق وقوله تعالى « ومن

أما الكافر المجاهر فلا التباس فلا سؤال فإنه للتمييز . وقيل : إن الكافر أولى بالسؤال.والترديد في الروايات من الراوي وكلام الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى في (كتاب الروح) يشعر بأن

أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » فقد أخرج الطبراني في الأوسط بسند حسن وابن حبان في صحيحه وغيرهما من حديث أبي هريرة مرفوعا ، وأما الكافر فيقال له ماتقول في هذا الرجل الذي كان فيكم وماتشهد به ؟ فلا يهتدى لاسمه إلى أن قال فيضيق عليه قبره حتى يختلف أضلاعه فذلك قوله تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » الحديث فإن من أعرض عن ذكر الله لايختص بالمنافق بل يعم كل من بلغته دعوة الأسلام ولم يصدق مع أن الحديث بلفظ وأما الكافر الشامل للمنافق وغيره فتخصيصه بأهل الشك من أهل القبلة كما نقله السيوطي رحمه الله عن حماد بن سلمة وأبي عمر الضرير لاموجب له ويزيده تأييداً قوله تعالى «ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء الآية» فقد أخرج الامام أحمد رحمه الله بسند رجاله رجال الصحيح والحاكم وصححه وغيرهما من حديث البراء الطويل رفعه « وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا إلى أن قال فيقول الله عز وجل اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى ثم يطرح روحه طرحا ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق فيعاد روحه في جسده ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له من ربك فيقول هاه هاه لاأدرى الحديث فإن الآية بلفظ من يشرك والحديث بلفظ الكافر وأما مارواه البخاري في باب خفق النعال من حديث أنس مرفوعا بلفظ وأما الكافر أو المنافق فلا ينافي رواية الواو لأن الترديد إما للشك أو لمنع الخلو فإن كان الأول فالمحفوظ أما الكافر فهو صريح في المقصود أو المنافق فلا دلالة في الحديث على الانحصار فيه إذ غايته إفراد المنافق بالذكر وهو لاينافي أن يسأل غيره من الكفار وإن كان الثاني جاز الجمع بينهما بالسؤال تحقيقا لمنع الخلو . وعلى التقديرين لامنافاة بين الروايتين ومنه يظهر أن اعتراض السيوطي رحمه الله تعالى على القرطبي وابن القيم رحمهما الله تعالى لم يقع في محله حيث قال في شرح الصدور قال ابن عبد البر لا يكون السؤال إلا لمؤمن أو منافق كان منسوبا إلى دين الاسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل وخالفه القرطبي وابن القيم وقالا أحاديث السؤال فيها التصريح بأن الكافر والمنافق يسألان . قلت ماقالاه ممنوع فإنه لم يجمع بينهما في شيء من الأحاديث وإنما ورد في بعضها ذكر المنافق وفي بعضها بدله الكافر وهو محمول على أن المراد به المنافق بدليل قوله في حديث أسماء وأما المنافق أو المرتاب ولم يذكر الكافر انتهى .

وقال وذلك لما تبين أن حديث أنس رضي الله عنه في الصحيح فيه الجمع بين المنافق والكافر بالواو العاطفة وهو أول حديث أورده السيوطي في باب فتنة القبر وسؤال الملكين في كتابه شرح الصدور ولكن الله تعالى يقول « وما تذكرون إلا أن يشاء الله » ولا دليل في حديث أسماء على حمل الكافر على المنافق إذ ليس فيه إلا الترديد بين المنافق والمرتاب فإن قالا إن الترديد للشك وإن المنافق والمرتاب

السؤال مخصوص بالمنافق فقط . أما النسخة عند البخاری بحرف الجمع فلا ینبغی أن یدار علیها المسألة لأن فی أکثرها الترديد والكلام مستوفی فی کتب الكلام والمختار عندی أن السؤال یکون من الكافر أیضا . ثم السؤال عندی یکون بالجسد مع الروح كما أشار إلیه صاحب الهداية

متساویان فغایته أن یکون کروایة الترمذی فی إفراد المنافق بالذکر ولا دلیل فی ذلك علی انحصار السؤال فیه لما مر وإن قلنا بأن المرتاب أعم لجواز أن بعض من بلغته دعوة الاسلام ولم ینطق بالكلمة لایکون جازما بالتكذیب . وإن قلنا إن الترديد لمنع الخلو فالأمر واضح إذ غایته ما فیه الترديد بین المنافق وبین الكافر المرتاب وقد تبین أن إفراد المنافق بالذکر لایدل علی انحصار السؤال فیه فکیف إذا ذکر معه بعض الكفار .

ثم السؤال عند السیوطی رحمه الله لیس وجه الحکمة فیه منحصراً فی امتحان المسلم الخالص من المنافق حتی یکون موجباً لحمل الكافر علی المنافق فانه قال فی رسالته التی سماها (الثریا باظهار ما کان خفیا) إنما المقصود من السؤال أمور : أحدها إظهار شرف النبی صلی الله علیه وسلم وخصوصیته ومزیته علی سائر الأنبیاء فإن سؤال القبر إنما جعل تعظیما له وخصوصیة شرف بأن المیت یسأل عنه فی قبره انتهی وهذا جار فی کل من بلغته دعوة الاسلام وقد جری علیه السیوطی رحمه الله تعالی فی تکملة تفسیر الجلال المحلی حیث قال فی قوله تعالی « یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت » هو کلمة التوحید « فی الحیاة الدنیا وفی الآخرة » فی القبر لما یسألهم الملکان عن ربهم وعن دینهم وعن نبیهم یجیبون بالصواب کما فی حدیث الشیخین « ویضل الله الظالمین » الكفار فلا یهتدون للجواب بالصواب بل یقولون لا ندری کما فی الحدیث

وقد قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالی فی فتح الباری فی باب ما جاء فی عذاب القبر قوله وأما المنافق والكافر فی هذه الطریق بواو العطف وقد تقدم فی باب خفق النعال ، وأما الكافر أو المنافق بالشك وساق روایات مختلفة لفظا فقال وفی روایة أبی داود وإن الكافر إذا وضع وکذا لابن حبان من حدیث أبی هریرة رضی الله تعالی عنه وکذا فی حدیث البراء الطویل وفی حدیث أبی سعید عند أحمد وإن کان کافراً أو منافقا بالشك وکذا فی حدیث أسماء فإن کان فاجرا أو کافراً وفی الصحیحین من حدیثها وأما المنافق أو المرتاب وفی حدیث جابر عند عبد الرزاق وحدیث أبی هریرة عند الترمذی ، وأما المنافق وفی حدیث عائشة عند أحمد وأبی هریرة رضی الله تعالی عنهما وإن کان من أهل الشك - ثم قال فاختلفت هذه الروایات لفظا وهی مجتمعة علی کل من الكافر والمنافق یسأل ففیه تعقب علی من زعم أن السؤال إنما یقع علی من یدعی الایمان إن محقا وإن مبطلا ومستندهم فی ذلك ما رواه عبدالرزاق من طریق عبید بن عمیر أحد کبار التابعین قال : إنما یفتن رجلان مؤمن ومنافق ، وأما الكافر فلا یسأل عن محمد ولا یعرفه صلی الله علیه وسلم وهذا موقوف والأحادیث الناصة علی أن الكافر یسأل مرفوعة مع کثرة طرقها الصحیحة فهی أولی بالقبول ، وجزم الترمذی الحکیم بأن الكافر یسأل انتهی .

فى الإيمان . وقال الصوفية : إنه بالجسد المثالى دون الترابى . قال العارف الجامى رحمه الله تعالى : إن الغالب فى هذا العالم أحكام الأجساد وأحكام الروح مستورة لظهور الجسد وخفاء الروح ، وينعكس الحال فى البرزخ وتظهر أحكام الروح . اما المحشر فيتساوى فيه الحكمان والله تعالى أعلم. ولا بعد فى تعذيب الجسد بعد تمزقه فإنه يبنى على عدم الشعور فى الجمادات وهو فى حيز الخفاء ، وقد تناقض فيه كلام صدر الشيرازى فيلوح من بعض كلامه نفى العلم عنها ومن البعض ثبوت العلم لها . والتحقيق عندى : أن الشعور البسيط ثابت لها قطعا كما حققه المحققون ، وتفصيله أن الشيرازى قال مرة إن العلم كما لا يكون إلا بعد التجريد من جانب المعلوم كذلك لا يتحقق إلا بعد التجريد من جانب العالم أيضا ، ولذا أنكر أن يكون القلب عالما ومدركا . وقال فى موضع آخر : إن العلم عين الوجود وهذا مناقض للأول كما ترى ، وإذ قد ثبت الشعور البسيط فى الجمادات عندى فلا بدع وتعذيب ذرات الجسم فى محالها وتعيين الوضع ليس بلازم فتعذب كل ذرة فى مكانها ، والله تعالى أعلم بالصواب .

باب تحريض الخ

وربما قال النقير والشك فى الأصل بين المزفت والمقير لا فى النقير ففيه مسامحة .

باب الرحلة الخ

يعنى إذا لم يكن عنده علم يرتحل لتحصيله قال الدوانى فى شرح العقائد يجب على النـاس إقامة عالم على المسافة الغدوية ليرجع إليه الناس فى أمور دينهم وإلا فهم آثمون .

قوله «عبدالله» وهو ابن المبارك بعد مقاتل فى جميـع المواضع قوله « زوجة » ولم يثبت فى اللغة بالتاء وإنما هو زوج للقبيلتين قوله «وقد قيل الخ» أى كيف تباشرها ؟ ! وقد قيل : إنهـا أختك من الرضاعه . واعلم أنهم اختلفوا فى نصاب شهادة الرضاعة فقال أحمد رحمه الله تعالى : شهادة المرضعة تكفى لإثباتها وعندنا حجتها حجة المال كما فى الكنز ، وقد وقع فيه التعارض فى قاضيخان ، ففى باب المحرمات أنها لو شهدت بها قبل النكاح تقبل وبعده لا . وفى الرضاع خلافه وقاضيخان أرفع رتبـة من صاحب الهداية ، قال العلامة القاسم بن قطلوبغا (كتاب الترجيح والتصحيح) إنه من شيوخ صاحب الهداية ومن أجلة علماء الترجيح . والحـاصل أن الحديث وارد علينا والجواب عندى : أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء . وشهادة المرضعة معتبرة ديانة عندنا أيضا كما فى حاشية البحر للرملى شيخ صاحب در المختار والخير الرملى آخر أيضا من علماء الشافعية

وهو أيضا صاحب الفتوى . أنها تقبل ديانة لا حكما وهو مراد الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى بما فى الفتح أنها تقبل تنزها ولا بدع فيه فإن الحديث كما يتعرض لمسائل القضاء. كذلك يتعرض لمسائل الديانة أيضا وهذا كثير فيه ، ولكن غفل عنه الناس . ثم إنه لابدأن تعلم الفرق بين الديانة والقضاء.

الفرق فى معنى الديانة والقضاء

واعلم أنهم فسروا الديانة بما بينه وبين الله ، والقضاء بما بينه وبين الناس ، وفهم منه بعضهم أن الديانة تقتصر على معاملة الرجل نفسه فإذا شاع وبلغ إلى ثالث خرج عن معنى الديانة إلى القضاء ، وهذا غلط فاحش فإن مدار الديانة والقضاء ليس على الاشتهار وعدمه ، بل يبقى الأمر تحت الديانة مالم يرفع إلى القاضى وإن كان اشتهر اشتهار الشمس فى رابعة النهار ، فإذا رفع إليه فقد خرج عن الديانة ودخل تحت القضاء ولو لم يسمعه قرينك . ثم إن القاضى من تولى من جهة الأمير لتنفيذ الأحكام وإجرائها بخلاف المفتى فإنه يعلم مسائل الشريعة عند الاستفتاء ولا يحتاج إلى نصب الأمير ولا له إجراء الأحكام . وقد علمت مرة فيما سبق أن المفتى يحتاج إلى علم المسألة فقط ويجيب على الاحتمالات والتقديرات أيضا مثلا لو كان الأمر كذلك كان الجواب ذلك . بخلاف القاضى فإنه يحتاج إلى علم الواقعة ولا تعلق له بالتقديرات فإنه نصب لإجراء المسائل ولا يكون إلا بعد التحقيق عما فى الواقع . إذا علمت هذا فاعلم أن مسائل الديانات كلها يفتى بها المفتى ولا يحكم بها القاضى ، وهكذا مسائل القضاء يحكم بها القاضى ولا علاقة بها للمفتى فإن الديانة والقضاء قد يتناقضان حكما أى يكون حكم الديانة نقيض مافى القضاء ، وقد صرحوا أنه لا يجوز لأحدهما أن يحكم بحكم الآخر ، والمفتيون اليوم غافلون عنه فإن أكثرهم يفتون بأحكام القضاء ووجه الابتلاء فيه : أن المذكور فى كتب الفقه عامة هو مسائل القضاء وقلما تذكر فيها مسائل الديانة نعم تذكر تلك فى المبسوطات ولا تنال إلا بعد تدرب تام ولعل وجهه أن القاضى فى السلطنة العثمانية لم يكن ينصب إلا حنفيا بخلاف المفتيين فإنهم كانوا من المذاهب الأربعة وكان القاضى الحنفى ينفذ ما أفتوا به فشرع المفتيون تحرير حكم القضاء لينفذ القاضى فاشتهرت مسائل القضاء فى الكتب وخملت مسائل الديانة ثم لا يجب أن تتفق الديانة والقضاء فى الحكم بل قد يختلفان

ففى الكنز : إن ولدت ذكرا فأنت طالق واحدة وإن ولدت أنثى فثنتين فولدتهما ولم يدر الأول تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها أى ديانة ، فهنا أخذ القاضى بجانب المتيقن والمفتى بالأحوط

ولو قال فى هذه المسألة بعينها : إن ولدت أنثى فثلاثة فولدتهما فهى ثلاثة ديانة وواحدة قضاء فاختلف الحكمان حلا وحرمة ، ثم الأحوط ههنا واجب كما صرحوا به لا أنه مستحب وهكذا الاقالة فى الغرر الفعلى واجبة عندنا ديانة وليست بمستحبة فظهر أن الديانة لا تكون مستحبة كما زعم أن العمل بالقضاء يكون واجبا وبالديانة يكون مستحبا فليس الفرق بينهما من هذه الوجوه . ثم لى تردد ههنا وهو أنك قد علمت أن الديانة والقضاء قد يتخالفان حلا وحرمة فإن عمل الرجل المبتلى به بالديانة وكانت الديانة فيه مثلا أنه حرام ثم رفعه إلى القاضى فحكم بالحل فهل يرتفع من قضائه تلك الديانة أم لا ؟ وهل يصير هذا الأمر حلالا له بقضاء القاضى بعد ما كان حراما له ؟ فلا نقل فيه عندى غير جزئية واحدة تروى عن صاحبيه وهى : أن الزوج الشافعى رحمه الله تعالى إن طلق امرأته الحنفية طلاقا كنائيا ثم أراد الرجوع لأن الكنايات رواجع فى مذهبه وأبت أن ترجع إليه لأنها بوائن عندها فإن حكم القاضى الشافعى رحمه الله تعالى بالرجوع نفذ ظاهرا وباطنا ويصح رجوعه وليست عندى ضابطة كلية يستفاد منها أنه متى ترتفع الديانة من القضاء ومتى لا ترتفع . ولذا أتردد فى ارتفاع الكراهة ديانة فيما حكم القاضى بالرجوع فى الهبة عند ارتفاع الموانع السبعة لأن القضاء بالرجوع مع بقاء الكراهة ديانة أيضا ممكن ولكنى متردد فيه . والذى يظهر أنه يرتفع تارة وتارة لا يرتفع .

وأول ما تنبهت على الفرق بين القضاء والديانة من كلام التفتازانى فى التلويح لما ذكر صاحب التوضيح مسألة الاستعارة بين السبب والحكم فى «باب الحقيقة والمجاز» وقال : لو نوى بالشراء الملك وبالعكس يصدق فيما عليه ولا يصدق فيما له . قال التفتازانى : وفيما له أيضا ديانة يفتى به المفتى ولا يحكم به القاضى . ففهمت منه أن القضاء أمر غير الفتوى . ثم لم أزل أفتش هذا الفرق فى عبارات الفقهاء حتى وجدت فى أصول العمادى لابن ابن صاحب الهداية مقدمة ممهدة لذلك وقد بسطه الطحاوى فى (مشكل الآثار) أيضا وهذا الفرق معتبر فى المذاهب الأربعة ففى قصة امرأة أبى سفيان . خذى ما يكفيك وولدك » . وبحث عليه النووى هل كان هذا قضاء أو فتوى؟ فإن كان الثانى فإنه يصح أن يفتى به كل عالم وإن كان الأول فانه لا يجوز إلا للقاضى . وعند الطحاوى ص ٢٥٠ ج ٢ ما يدل على أن هذا الفرق كان دائرا فى السلف أيضا : حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف عن عطاء عن السائب قال سألت شريحا . فقال : إنما أقضى ولست أفتى وهذا صريح فى أن القضاء غير الإفتاء وأن القاضى لا يجوز له أن يحكم بالديانة مادام قاضيا وجالسا فى مجلس القضاء فإذا تحول عنه والتحق بسائر الناس فانه مفتى كسائرهم ويسوغ له ما يسوغ لهم . فالحاصل : أن الزوج إن استيقن بخبر المرضعة جاز له أن يقبل شهادتها ويعمل بالديانة ويفارقها فان

بلغ الأمر إلى القضاء لا يجوز له أن يحكم بتلك الشهادة ومن ههنا تبين أن مراد ابن الهمام رحمه الله تعالى من التنزه والتورع الكراهة تنزيها دون الاحتياط فقط ،

قوله « ففارقها » لعله بالتطليق لأنه لم يثبت كونها مرضعة بعد وإنما الفسخ فيما لو تحقق كونها مرضعة وإن كان المراد أنه فارقها بأمر النبي ﷺ فلينظر فيه المجتهد أن حكمه هذا كان قضاء أو ديانة ومسائلنا تقتضى أن تكون ديانته ديانة والله تعالى أعلم بالصواب .

باب التناوب

قوله «بنى أمية» محلة من المدينة .

قوله «أطلقكن» هذه قصة طويلة والإيلاء فيه لغوى وغرض المصنف رحمه الله تعالى إثبات التناوب بين عمر والأنصارى لأن عمر رضى الله عنه كان نكح خارج المدينة فكان يحضر المدينة انتياباً .

باب الغضب فى الموعظة الخ

كل سفيان بعد محمد بن كثير هو الثورى لا ابن عيينة

قوله «لا أكاد أدرك» الخ أى هو يطول الصلاة فلا يصلى الناس بصلاته لأجل تطويله ثم إنه صلى الله عليه وسلم غضب عليه لمخالفته الفطرة السليمة فإنه طول الصلاة على من كانوا عمالا وأصحاب نواضح وهو غير مناسب عقلا لا يحتاج إلى كثير فكر فكان عليه أن يراعيه من فطرته السليمة ويصلى بهم كما كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بهم فى تمام . والحاصل أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن يغضب إلا عند هتك حرمة من حرمات الله أو عند مخالفة البداهة وصريح السفاهة ، فإذا كان موضع عذر أو موضع اجتهاد كان أسمح الناس . قال الحافظ ان هذا الرجل أبى .

قوله «لقطة» بفتح القاف أفصح وهى مبالغة اسم الفاعل ولقطة اسم مفعول كاللقمة والأكلة ثم اعلم أن الوعاء اسم للظرف والخرقة التى على فمها يقال لها العفاص والخيط الذى يشد به الخرقة يقال له الوكاء .

قوله « سنة » واختلفت الروايات فى المبسوط وجامع الصغير فى تقدير مدة التعريف ؟ ففى جامع الصغير أنها سنة . وفى المبسوط أنه بقدر ما يرى وهو أسهل فى الأحاديث .

قوله « ثم استمتع بها » ويجوز الاستمتاع بها للفقير والغنى عند الشافعية وعندنا للفقير فقط .

وأجاب صاحب الهداية عن استمتاعه مع كونه غنيا أنه كان باذن الامام وهذا جائز عندنا وغلط فى شرح مراده صاحب العناية وهو شيخ الشيخ ابن الهمام وإن كان كتابه أرفع من العناية حيث علل بكونه محلا مجتهداً فيه والقضاء إذا لاقى محلا مجتهدا فيه يصير مجمعا عليه فهذا الشارح صرفه إلى باب آخر مع أن صاحب الهداية قد جوز الاستمتاع به على المذهب. ثم اتفقت الحنفية والشافعية على أنه لو أقام المالك عليه البينة وجب عليه رده ونسب إلى داود الظاهرى والبخارى أنه لا حق له فى ماله بعد السنة ويصير بعدها ملك الملتقط بتاً واعلم أن العمل بمذهبه خاصة إنما هو قبل حكم القاضى فإذا حكم القاضى بأمر وجب العمل بحكمه ولو من أى مذهب كان من الأربعة فالذى هو رافع لاختلاف المذاهب الأربع هو القضاء عند الفقهاء.

قوله « حتى احمرت » وإنما غضب عليه لأن السؤال كان مخالفاً للفطرة السليمة فإن الزمان كان زمان الديانة والبعير مما لا يخاف عليه السبع ولا يعجز عن الماء والكلأ فلا حاجة إلى التقاطه أما الآن فقد انقلب الزمان ظهراً لبطن فينبغى أن يلتقط البعير أيضا.

قوله « حدثنا محمد بن العلاء » وهذا غير واقعة الكسوف التى مثلت فيها الجنة والنار.

قوله « فلما أكثر عليه » أى بعض المخلصين بلا وجه وجيه وبعض المنافقين تعنتا.

قوله « من أبى » فسمى أباه فارتفعت شبهة الناس عنه. وفى الشروح أن الرجل لما رجع إلى بيته لامته أمه وقالت مارأيت ولداً أعق منك ماأعلمك أنى مافعلت فى الجاهلية أفكنت مفضحى بين الناس قال والله لو ألحقنى النبى ﷺ بغير أبى لالتحقت به.

قوله « سلونى » وكان هذا غضبا منه وسخطة ولم يفهمه أحد غير عمر رضى الله تعالى عنه فقال ماقال وإنما غضب النبى صلى الله عليه وسلم لكونه شارعاً بعث لتعليم الشرائع فجعل بعضهم يسئلونه عن المغيبات وكذلك بعض المنافقين سألوه سخرية فقط.. وحاصل مقالة عمر رضى الله تعالى عنه أنا نكتفى للنجاة بالإيمان بالله ورسوله الخ ولا نحتاج إلى أسئلة سواه. قلت وكان مناسبا أن يقع فى حياته مثل تلك الواقعة مرة ليعلم أنه أيضاً تحت القدرة الإلهية أن يخبر رسوله بكل ما استخبروه ويلقم فى أفواه المتعنتين حجراً. ثم اعلم أن فى طرقه والقرآن إماما وتتبعت إمامته فى التنزيل أيضاً فلم أجد غير قوله تعالى(كتاب موسى إماما ورحمة)وهذا كتاب ومر عليه (الطيبى) فى حاشية الكشاف وفهم لطفه ولم يذقه أحد غيره، ومعناه عندى أن كتاب موسى مع جلالة شأنه يكتنه إمامته وكونه رحمة وهذا أيضاً كتاب مثله فى كونه إماما ورحمة ولكنه بلغ فى كونه إماما ورحمة مبلغاً لا تكتنه نهايته، ثم إنه إذا كان إماماً فلا يكون مأموماً ومقتدياً فلا يقرأه

المقتدي وعند أبي داود أن رجلا قرأ بسبح اسم ربك الأعلى خلفه صلى الله عليه وسلم . والظاهر أنه لم يقرأ الفاتحة فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم قال مالي أنازع القرآن بصيغة الواحد المتكلم المجهول وهذا في واقعة الظهر ، فلو كانوا كلهم قارئين لما كان لتخصيص المخالجة بنفسه معنى فإن المخالجة حينئذ تكون مع جميع القارئين لا مع النبي صلى الله عليه وسلم فقط فدل على أنه كان هو القارئ فقط ولم يكن هناك قارئ من المقتديين غير هذا الرجل . ولعله أيضاً لم يقرأ بالفاتحة بل قرأ بسبح اسم ربك الأعلى فكان أمر القراءة عنده بالفاتحة وغيرها سواء . وكيفما كان جاءت قراءته تحت الإنكار لعلة المنازعة والمخالجة فلا ينبغي أن يقرأ خلف القارئ فإن الصراط المستقيم الاستماع والانصات عند القراءة « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون » وهو وإن كان في الجهرية لكن الحديث صريح في السرية والمنازعة تحصل فيهما . وسيأتي التفصيل في موضعه .

باب من برك الخ

وإنما ترجم المصنف بلفظ الإمام لأن في طرق هذا الحديث وبالقرآن إماما ، ولما كان هذا موهما للتخصيص احترس وأضاف قوله أو المحدث ليندفع التخصيص .

باب من أعاد الخ

ولعله ناظر إلى مقولة الخليل النحوي في جزء القراءة « يكثر الكلام ليفهم ويعلل ليحفظ » وقد كنت أظن أنه وقع فيه القلب . والأصل أن الكلام يكثر ليحفظ لأن التعليل أنفع للفهم والتكرار أعون للحفظ حتى طالعت نسخاً عديدة لذلك ولكن وجدت في جميعها كذلك ثم بدا لي أن التعليل معين في الحفظ أيضا كما هو معين في الفهم وكذلك التكرار أيضا له دخل في الفهم كما يعلم بالتجربة .

قوله « هل بلغت » وإنما كرره مبالغة وتهويلا وإنما جعلهم شاهدين لجحود الأمم يوم الدين فاحتيج إلى شاهد فجعل الله سبحانه أيضا شاهداً وهو على كل شيء شهيد وليس فيه إساءة أدب كما أن التسمية والاستعاذة قبل الخلاء ليست بإساءة لأن الحفظ لا يحصل إلا ببركة اسمه تعالى .

قوله « عبدة » وفي نسخة لصمدة وهو غلط من الكاتب .

قوله « سلم » قيل الأول للاستئذان والثاني للقاء والثالث للتوديع . قلت : ولعل الظاهر أن يكون التثليث باعتبار مروره على الناس كما هو المعتاد في زماننا أيضا ، وإنما اكتفى بالثلاث لكونه

شارعا تضبط أقواله وأفعاله فاختار الوسط إلا أنى لاأتيقن به لفقدان النقل . وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم إذا كان يمر على جماعة عظيمة لم يكن يكتفى بسلام واحد بل كان يسلم مرة فى الأول ثم إذا بلغ فى الوسط سلم ثم إذا بلغ فى الآخر سلم أما الأحاديث فى التوديع فهى فى كنز العمال فليراجعها .

باب تعليم الرجل الخ

قوله ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب الخ أجر الإيمان بنبيه وأجر الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم .

قوله يطأها أى بملك اليمين . قوله « أدبها » التأديب تهذيب دادن قوله ثم أعتقها وقد ذكرت ههنا أمور فاختلف الشارحون فى التعيين منها قلت : والأوجه أن الأمور المذكورة إلى الاعتاق عمل واحد والأمور بعد الإعتاق عمل آخر . فالأجران على الاعتاق بما فيه ، وعلى النكاح لأن الاعتاق عبادة مستقلة وسائر الأمور المذكورة قبله تمهيدات له وكذا التزوج بعد الاعتاق أيضا عبادة مستقلة أخرى . فالأجران على هذين العملين . ثم ههنا عويصة وهى : أن المراد من أهل الكتاب ماذا ؟ إن كان اليهود فهو صعب من حيث أنهم كفروا بعيسى عليه السلام وصاروا كفاراً وحبط إيمانهم فكيف يستحقون الأجرين لأنه حينئذ من عملهم غير الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم وهو عمل واحد فلا يستحقون عليه إلا أجراً واحداً وإن قلنا إن المراد منهم النصارى كما يؤيده ماعند البخارى ص ٤٩٠ ج١ رجل آمن بعيسى بدل قوله « من أهل الكتاب » فدل على أن المراد منهم النصارى فقط دون اليهود فهو أصعب لأن الحديث مستفاد من قوله تعالى «أولئك يؤتون أجرهم مرتين » وإنه نزل فى عبد الله بن سلام وأصحابه باتفاق المفسرين ، وكان يهودياً فعلم أن لهم أيضاً أجرين فيدخلون تحت أهل الكتاب أيضا ولا بد . قلت : ولا ريب فى أن الحديث عام لليهود والنصارى . أما ماورد فى لفظ البخارى رجل آمن بعيسى» فانه يجعل تابعا لما فى أكثر الروايات « رجل من أهل الكتاب » ويحمل على اقتصار من الراوى والأصل كما ذكره آخرون ولا ينبغى أن تدار المسئلة على ألفاظ بعض الرواة سيما إذا وردت مخالفة للأكثرين فهذه قضية أبهمت على الحافظ بن الحجر رحمه الله تعالى حتى استقر رأيه على مانقل عن الكرمانى أن الأجرين لايختصان بأهل الكتاب ، بل كل من آمن بنبينا صلى الله عليه وسلم ولو بعد الكفر الصريح حتى المجوسى والوثنى فانه أيضاً يحرز الأجرين . قلت : هذا كلام باطل فان خلاصة الحديث الوعد بالأجرين على العملين وليس الكفر الصريح من البر فى شىء يستحق عليه الأجر

فلم يبق حينئذ إلا عمل واحد وهو الإيمان بالنبى صلى الله عليه وسلم ، وهو وإن كان من أبرّ البر وأذكى الأعمال وأسنى المقاصد لكنه عمل واحد لايستحق عليه إلا أجراً واحداً نعم أجره يكون وزان عمله وهذا أمر آخر . وعندى حديث صريح فى أن الآية عامّة وأن الأجرين بالإيمان بنبيه وبالإيمان بالنبى صلى الله عليه وسلم فعند النسائى ص ٣٠٦ ج ٢ فى تأويل قول الله عز وجل « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » فى حديث طويل فقال الله تبارك وتعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته) أجرين بإيمانهم بعيسى وبالتوراة وبالإنجيل وبإيمانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم الخ فهذا أوضح دليل على أن الأجرين على العملين من إيمانهم بعيسى وبمحمد صلى الله عليه وسلم . ولما عجز الحافظ رحمه الله تعالى عن الجواب التزم هذا الباطل ، والذى عندى هو أن عبد الله بن سلام وأمثاله أيضا يستحقون الأجرين ، والذين دخلوا تحت النص داخلون فى قوله أهل الكتاب أيضا ، ولا يرد شىء لأن الذين كفروا بعيسى عليه الصلاة والسلام وحبط إيمانهم ، فإنهم الذين بعث عيسى عليه الصلاة والسلام فيهم ، ودعاهم إلى شريعته : أى بنى إسرائيل فلما أبوا هلكوا كما قصه الله سبحانه ، أما يهود المدينة فلم تبلغ دعوته إليهم ولا وجد منهم الانحراف عنها وإنما أمرهم كما فى التاريخ أنهم فروا من الشام إلى العرب حين اجتاحهم « بختنصر » وبعد فرارهم بمئين سنة بعث عيسى عليه الصلاة والسلام فى الشام فالذين تمت عليهم الدعوة بالتوحيد والشريعة جميعا هم يهود الشام ، أما يهود المدينة فلم تصل إليهم الدعوة أصلا كما فى الوفا أنه وجد فى جانب من المدينة حجر عند تل مكتوب عليه هذا قبر رسول رسول الله عيسى عليه السلام جاء للتبليغ فلم يقدر له الوصول إليهم وقد وقع فيه تحريف فى تاريخ الطبرى فسقط لفظ الرسول وصارت صورته هكذا هذا قبر رسول الله عيسى وكثيرا ما يسقط اللفظ المكرر عن الكتابة ويتكر اللفظ الواحد فشغب به الطائفة الباغية الكاديانية وزعمت أنه أصرح دليل لهم على وفاة عيسى عليه السلام وهذا هو ديدن الزائغين من بدء الزمان يستفيدون من أغلاط الرواة وتحريف الناسخين ويتبعون ماتشابه منه وأما الراسخون فى العلم فيتبعون المحكمات ويأخذون العلم من مكانه قاتلهم الله ما أجهلهم ! أيتمسكون بما فى الطبرى ولا يستحيون أن تلك الواقعة بعينها موجودة فى الوفا وفيه رسول رسول الله عيسى فطاح ماركبوا عليه من الجهل وقد حقق أهل أوربا مجىء حواريين فى الهند أيضاً وقالوا : إنهما دفنا فى بلدة «مدراس» وكذلك حواريان مدفونان فى «إيطاليا» وحوارى فى تبت وهكذا ثبت ذهابهم إلى «يونان» و«قسطنطينية» أيضاً والذى يدلك على أنهم لم يذهبوا إليهم من عند

أنفسهم بل بعثهم عيسى عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كتب كتبا إلى النجاشي والمقوقس ودومة الجندل وغيرهم قال لأصحابه : إني أبعثكم كما بعث عيسى عليه السلام الحواريين فنشأ منه جهل آخر للنصارى فإنهم استدلوا به على عموم بعثة عيسى عليه السلام وقالوا : إنها لو لم تكن عامة لما بعث الحواريين إلى الأطراف ولم يعلموا أن الدعوة إلى التوحيد لاتختص بنبي دون نبي بل تجوز لهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً إذا لم يكن فيهم نبي فأهل المدينة لم يكن لهم نبي إذ ذاك وكانوا من بني إسرائيل وهو رسول إلى بني إسرائيل بنص القرآن فلو كان دعاهم إلى شريعته لما كان فيه بأس أيضا ، ولكنهم لم تبلغ اليهم دعوته ، وإذا كان أمرهم ذلك فالمسألة فيهم عندي أنه لو كان أحد منهم على دين سماوي من قبل كعبد الله بن سلام فإنه كان على اليهودية ، ولم تشملهم دعوة عيسى عليه السلام بخصوصها ينبغي أن يكون ناجيا ، نعم لو كان في الشام لما احتاج إلى خصوص الدعوة وكفته دعوة عامة وهذا لم تبلغه الدعوة ولم يكن من سكان الشام وكان على دين حق فيكون ناجيا لأنه لم يلتزم شريعة عيسى عليه السلام لعدم المطالبة من جهته لا للإباء منه ، (نعم يخرج عن هذا الاستحقاق من كانت دعوته بلغت إليه ثم ردها) أما إذا كان قومه يدعى في الشام وهذا كان غافلا عن دعوته لعدم علمه ، فإنه بعد الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم يستحق الأجر مرتين إن شاء الله تعالى وكفاه التصديق إجمالا ويتضح ذلك كل الاتضاح بعد البحث في معنى عموم البعثة فاعلم : أن النبي ﷺ مبعوث إلى كافة الناس بلا خلاف . ثم قيل إن إبراهيم ونوحاً عليهما السلام أيضا كذلك فإنه يقال لنوح إنه أول نبي الله في الأرض فتصدى العلماء لجوابه لأن البعثة العامة قد عدت من خصائصه صلى الله عليه وسلم وتوجه إليه الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح والسيوطي رحمه الله تعالى في حاشية النسائي ولكنهم لم يذكروا وجهاً قوياً والذي ظهر لي : أن بعثة الأنبياء كلهم عامة في حق التوحيد كما صرح به ابن دقيق العيد بمعنى أنه يجوز لهم أن يدعو إليه من شاؤا سواء كانوا مبعوثين اليهم أم لا . ويجب على القوم إجابة دعوتهم ولا يسع لهم الانكار بحال فإن أنكروا استحقوا النار . بقي أنه ماذا معيار بلوغ الدعوة وأنه هل يشترط التبليغ إلى كل نفس أومصر على رؤس الأشهاد ؟ أو كفى له التبليغ إلى من حضره فذلك مما لا علم لنا به . وإذا فالتعبير الأوفى أن يقال : إن من تحقق التبليغ فيهم بأي نحو كان فانه يعد كافراً بالجحود سواء كان ذلك النبي بعث إليهم أم لا . ثم إن كانوا متعبدين بشريعة سماوية من قبل لايجب عليهم الدخول في شريعته . مالم تبلغهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً ، فإن بلغت وجب التعبد بها أيضاً ويحمل ذلك على نسخ شريعة المدعو له فإن لم تكن عندهم شريعة سماوية من قبل وجب عليهم الدخول في شريعته بدون دعوة إليها ، هذا فيمن بلغت إليهم دعوة نبي بخصوصها . وأما الذين لم تبلغ إليهم الدعوة بخصوصها ولكن بلغ إليهم

خبر ذلك النبي كسائر الأخبار تحمل من بلد إلى بلد يجب عليهم الإيمان به أيضاً فإن آمنوا به نجوا وإن أبوا هلكوا ، وتكون معاملتهم مع ذلك النبي كمعاملتنا مع سائر الأنبياء عليهم السلام أعني التصديق فقط ولا يجب عليهم التعبد بشريعته بمجرد بلوغ خبره إذا كانوا على شريعة نبي من قبل وهـذا كله قبل هذه الشريعة الآخرة ، وأما بعدها فلا يسع لأحد الانحراف عنها بحال «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» وبالجملة دعوة التوحيد لاتختص بنبي دون نبي بل هي عامة مطلقاً . وأما الدعوة إلى شريعته فخاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم بمعنى أنه يجب عليه أن يدعو إليها جميع من في الأرض وقد تمت على أيدي الخلفاء الراشدين . وأما سائر الأنبياء عليهم السلام فكانت دعوتهم إلى شرائعهم مقصورة على أقوامهم وتبليغ من سواهم كان في اختيارهم ولم يكن فريضة عليهم والسر في شهرة عموم بعثة هـذين النبيين أنه لم يبعث لمناقضة الكفر غير هذين . أما موسى وعيسى عليهما السلام فإنهما بعثا إلى بني إسرائيل وكانوا مسلمين نسبا فإنهم من أولاد يعقوب عليه السلام بخلاف نوح عليه السلام فإنه أول من ناقض الكفر ولذا لقب بنبي الله وكذلك إبراهيم عليه الصلاة والسلام أول من رد على الصابئين وأسس الحنيفية والنبي إذا رد على شيء يكون عاما لجميع البلاد وهذه مقدمة ينبغي أن يبحث عنها أن النبي إذا رد على شيء فهل يقتصر رده على من بعث إليهم أو يعم لمن في الأرض . وهذا في باب العقائد ظاهر فإنها مشتركة في الأديان كلها فيعم الرد قطعا . وأما في الشريعة ففيه نظر ، فالعموم من هذه الجهة وللقوم أجوبة أخرى فليراجعه من الفتح (۱) إذا علمت هذا فاعلم أن عبد الله بن سلام إنما هو ممن بلغ إليه خبر عيسى عليه السلام ولا نظن بمثل عبد الله بن سلام إلا أن يكون صدقه لما قد علمنا من سلامة فطرته حين حضر بمجلس النبي ﷺ وانطلق لسانه بعد نظرة بأن هذا الوجه ليس بوجه كذاب فلا نسيء به الظن . ولا نقول إنه لم يصدقه ، فإذا كان كذلك فقد كفاه عن عهدة الدخول في شريعته لأنه لم تبلغ إليه الدعوة إلى شريعته وإن بلغ إليه خبره كما علمت نعم لو كان بلغ إليه وصي عيسى عليه السلام ودعاه إلى شريعته لوجب عليه الدخول في شريعته أيضا ولكنه لم يصل إليه ومات دونه فكفاه تصديقه به لاحراز أجر إيمانه . وحينئذ بقاؤه على اليهودية وعمله بالتوراة لايمنع عن تحصيل الأجر ، فلما ظهر النبي ﷺ وآمن به أيضا حصل له الأجر مرتين لأنه أحرز إيمانه مرة من قبل وهذا إيمان ثان فيحصل له الأجر أيضا ، نعم الذين كانوا في الشام وأنكروا به لايحصل لهم بالإيمان

---

(۱) قلت : إن عموم بعثتهما لزوما كان أو قصدا بأي معنى أخذته إنما كان لأهل زمانهما بخلاف عموم بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم فإنه مبسوط على البسيطة طولا وعرضا يعني تحيط على جميع من في الأرض إلى يوم القيامة ولا يختص بزمان فلا شركة فيه لأحد والله تعالى أعلم .

بالنبي ﷺ إلا أجر واحد بخلاف من كانوا فى المدينة فإنه ليس عليهم إلا التصديق لعدم بلوغ دعوة الشريعة إليهم وكانوا على دين سماوى من قبل فيحرزون الأجر مرتين . فإن قلت : وفى المعالم أن عبد الله بن سلام جاء النبى صلى الله عليه وسلم مع ابن أخيه وقال لو آمنت بجميع الأنبياء عليهم السلام غير عيسى فهل يكفى ذلك للنجاة ؟ فقال النبى ﷺ كلا (أوكما قال) وهذا يدل على أنه لم يؤمن به أيضا قلت : «أولا» أن إسناده ساقط «وثانيا» أن سؤاله من باب الفرض وتحقيق المسألة لا أنه يخبر عن حاله بل يريد أنه لو فعله أحد هل يعتبر منه أم لا ؟ «وثالثا» أنه لما آمن بعيسى عليه السلام إجمالا لعدم التفصيل عنده ثم عنده التوراة من قبل إماما ورحمة وهذه الشريعة الكاملة الجامعة الآن فهل يجب عليه الإيمان به مفصلا بعد هاتين أم لا ؟ فهذا أيضا احتمال من الاحتمالات . والحاصل أنه إذا ظهر أمره وتبينه من الأحاديث القوية فلا نتركه لروايات ساقطة ولا نسيء به الظن ونأول مما ورد خلافه . وبعد هذا التحقيق انحلت العقدة التى عرضت على الحافظ رحمه الله تعالى فألجأته إلى التزام باطل والحمد لله . ثم قال قائل إن مسألة إحراز الأجرين ينبغى أن تكون مقتصرة على زمان عدم التحريف فأما إذا حرفوا كتبهم وبدلوا كلام الله من بعد ما عقلوه فلا ينبغى أن يحصل لهم الأجران قلت : وهذا القائل خالف نص الحديث فإن حديثه صلى الله عليه وسلم إنما كان لأهل زمانه وحالهم إذ ذاك معلوم والذى عندى أن يفصل فى التحريف فإن كان بلغ تحريفهم إلى حد الكفر البواح ينبغى أن لا يحصل لهم الأجر مرتين وإلا فالأمر كما فى الحديث نعم يمكن اختلاف كلمات الكفر فى الشريعتين كلفظ الابن فإنه مستعمل فى الكتب السابقة بأى تأويل كان وهو كفر فى شريعتنا مطلقا فينبغى رعايته أيضا وراجع بحثه من (فتح العزيز) من تفسير قوله تعالى « نحن أبناء الله الخ » من أن التأويل الباطل هل يفيد شيئا أم لا ؟ فإن النصارى كفار قطعا لكنهم كذلك يدعون التوحيد أيضا والشريعة الغراء قد اعتبر به بعض اعتبار حيث ميزهم عن سائر الكفار فى جواز المناكحات مع نسائهم وأكل ذبائحهم فاذا خفف الله فيهم فى أمور الدنيا لرعاية دين سماوى فلا بعد أن يغمض عنهم فى الآخرة أيضا ويمنحهم أجرهم مرتين بعبرة إيمانهم الأول أيضا لمجرد ادعائهم فإن قلت : إن الأجرين لهؤلاء الثلاثة فقط أو لغيرهم أيضا فالجواب كما قاله السيوطى رحمه الله تعالى فى نظم له أنهم يبلغون إلى اثنين وعشرين نوعا ومن ههنا ترددت أن هذا العدد محصور أو فيه أمر جامع وما تحصل لى هو أن كل عمل عرض على بنى إسرائيل فقصروا فيه فإن حافظنا عليه فلنا فيه : الأجران كما عند مسلم فى صلاة العصر إنها صلاة فرضت على من قبلكم فإن حافظتم عليها فلكم أجران (بالمعنى) وكما أن بنى إسرائيل كانوا يغسلون أيديهم قبل الطعام فلو غسلناها قبل الطعام وبعده فلنا أجران (الترمذى) فإن قلت : إذا

كان الأجران على العملين فأى فائدة فى ذكر هذه الثلاثة ؟ فإن كل من يعمل عملين يستحق أجرين .
قلت : إنما خصصها لانضباطها والاعتداد بحالها والحكم الشرعى إنما يجىء فى نوع أوفى صنف منضبط لا فى الأشخاص ، فإن ورد فى شخص يعد من خصوصيته ولا يعم . ومن ههنا بحث فى الأصول أنه هل يجوز خلو حكم الشرع من الحكمة ونسب إلينا أنه يجوز كما فى استبراء البكر فان البكر لاشبهة فيها للعلوق فالاستبراء فيها خال عن الحكمة ظاهرا ومر عليه شارح الوقاية وقال : إن ما يجب هو أن لا يخلو صنف منضبط عن الحكمة لا أنه يجب وجودها فى كل جزء وحينئذ فخلو هذا الجزئى بخصوصه عن الحكمة لايضرنا ، ولم يقدر الشارح على غير هذا الجواب وعندى جواب به لكن الوقت لايتحمل بيانه وقد فصلته فى برنامجى . وقد يقال : إن فى هذه الثلاثة إشكالا ولا يتبادر الذهن إلى حصول الأجرين فيها فإن المنساق إلى الذهن أن الإيمان طاعة واحدة وإنما الفرق فى الفروع فاعتبار هذا الإيمان وهذا الإيمان ربما يفضى إلى التعجب فتعرض إليه الحديث بأن الإيمان وإن كان واحدا إجمالا لكنه لما تعلق بنبى بخصوصه تفصيلا ثم تعلق بنبى آخر كذلك صار متعدداً باعتبار الشخص فإنه إذا آمن بنبى فهذا عمل ثم إذا آمن بنبى آخر فى زمانه فهذا عمل آخر متجدداً وكذلك يتوهم أن العبد عبد لمولاه فلعله لا يستحق الأجر فى خدمته وكذلك التزوج لنفعه فلا يكون عليه الأجر أيضا وقد يقال : إنه خصصها بالذكر لأجل التنبيه والتحريض على هذين العملين فإن جمعها عسير لأن الكتابى إذا آمن بنبيه فالإيمان بالنبى صلى الله عليه وسلم يشق عليه فنبه على أنه بهذا الإيمان لايحرم عن أجر إيمانه بل يبقى إيمانه معتبراً ومأجورا عليه كما كان بل يضعف أجره فيحصل مرتين وكذلك العبد إذا اشتغل بخدمة مولاه ربما لايجد وقتاً لأداء الصلوات ولا أقل من أن يتعسر عليه فحرضه على أن يؤدى حق الله أيضا ليحصل له الأجران وهكذا الأمر فى تزوج الجارية فإن الطبائع الفاضلة نافرة عنها فحرض على إعتاقها والتزوج منها ليحصل له الأجران وتوهم بعضهم أن العبد إن صلى فله أجران على صلاته وليس كذلك بل الأجران على العملين أجر على خدمة مولاه وأجر على أداء الصلاة (١)

---

(١) (قال أبو جعفر) وهذا الذى جئنا بهذه الآثار من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الثلاثة الذين يؤتون أجرهم مرتين رجل آمن بنبيه ثم أدرك النبى صلى الله عليه وسلم فآمن به (لأنا عقلنا) بذلك إنما أراد من دخل من أهل دين النبى الذى كان قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن كان مؤمناً به فى دين النبى (وعقلنا) بذلك أن النبى عليه الصلاة والسلام الذى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعقبه من أنبياء الله عز وجل هو عيسى عليه السلام فمن كان كذلك استحق أجره مرتين وإن من لم يكن كذلك لم يستحق بدخوله فى دين النبى صلى الله عليه وسلم إلا أجراً واحداً وهو أجر دخوله فى دينه .

باب عظة العلم الخ

يريد أن التبليغ لا يختص بالرجال بل يعم النساء أيضا وكان هذا يوم عيد ولعل التحريض كان فى صدقة الفطر .

قوله «شنف» (بالى) قرط (در) أسعد الناس (يعنى كسكى قسمت مين آب كى شفاعت زياده پريكى) .

« قوله خالصا » وأكثر الأحاديث ساكتة عن هذا القيد وهو معتبر قطعا والخلوص فى اللغة مالا غش فيه وفى الاصطلاح قريب من معنى الحنيف ثم لا تعارض بينه وبين ماروى « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» فإن الأول فيمن يدخل فى الشفاعة . والثانى فيمن يظهر فى حقه النفع

(فأما ما كان) فيه قبل ذلك من دين موسى عليه السلام فإنه لا يستحق به مثل ذلك لأن دين عيسى عليه السلام قد طرأ على دين موسى ولم يتبعه فخرج بذلك من دين موسى ثم اتبع النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان من قبل اتباعه إياه على غير ما كان الله عز وجل تعبده أن يكون عليه عن دين عيسى (وعقلنا) مما ذكرنا أن الذى يؤتى أجره مرتين بإيمانه كان بنبيه ثم بإيمانه كان بالنبى عليه الصلاة والسلام هو الذى أدرك النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو على ما تعبد عليه من دين النبى الذى كان قبله وهو عيسى عليه السلام حتى دخل منه فى دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم .

(ومما يؤكد ما ذكرنا) : ماروى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من قوله فى حديث عياض بن حماد ما قد حدثنا يزيد بن سنان وإبراهيم بن أبى داود حدثنا أبى عمر الحوفى حدثنا همام بن يحيى حدثنا قتادة حدثنى العلاء بن زياد ويزيد أخو مطرف ورجلان آخران نسى همام اسميهما أن مطرفا حدثهم أن عياض ابن حماد حدثه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول فى خطبته إن الله اطلع على عباده فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب ـ فأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يدخل فى مقت الله ذلك بقايا من أهل الكتاب وهم عندنا والله أعلم الذين يقولون نحن على ما بعث به عيسى عليه السلام ممن لم يبدله ولم يدخل فيه ما ليس منه وبقى على ما تعبده الله عز وجل حتى قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ هذا القول والله نسأله التوفيق مشكل الآثار ص ٣٩٦ ج ٢ .

قلت: وظهر مما ذكرنا من كلام الطحاوى أن الأجرين إنما هما على عملين : إيمانه بنبيه وإيمانه بالنبى صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن عنده إلا إيمان واحد فانه لا يستحق الأجرين وهذا الذى اختاره الشيخ رحمه الله وذهب بعضهم إلى أن الأجرين لهم على عمل واحد أى الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم وذلك من حيث أن الكتابى يشق عليه الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم فبشره بالأجرين ليتقدم إليه والظاهر هو الأول والله تعالى أعلم بالصواب .

الكثير ، وكذا لا يخالف ماعند البخاري ومسلم «أن قوما يخرجون بلا عمل عملوه بقبضة الرحمن ولا يكون خروجهم بيد النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يدل على أن شفاعته مختصة بالعاملين . وأما الذين لا عمل لهم فإنهم يخرجون بقبضة الرحمن ولا تنفع الشفاعة فيهم مع وجود كلمة التوحيد عندهم قلنا : إن الشفاعة نفعت لهم أيضا بيد أن الرحمن توكل بإخراجهم ولم يفوضه إلى أحد فهؤلاء أيضا يخلصون عن النار ببركة الشفاعة إلا أنهم لا يخرجون بيده الكريمة بل يتولاهم الرحمن بنفسه وقد بينا سره في كتاب الإيمان (١)

باب كيف يقبض العلم

قوله «أبو بكر بن حزم» قاضي المدينة «دروس» وحقيقته الفناء بعد البلى تدريجا (يعنى برانا بن بيدا هونا أو رفنا هوتى جانا) والتحقيق عندي : أن كل شيء يمر عليه الزمان فإنه يندرس ويفنى تدريجاً أي يبلى فيبلى ثم يفنى . ولذا ترى الأجساد أنها تندرس لأنها تمر عليه الزمان ولما كان الله عز وجل لا تبلغ شائبة الاندراس إلى جناب قدسه كان عالياً عن الزمان أيضاً

قوله « وكتب عمر بن عبد العزيز » وهو أول من تهيأ لجمع العلم قوله « ينزعه » أي لا يسلب ما كان حاصلا من قبل . قوله «الفربري» رحمه الله تعالى هو من تلامذة البخاري وليس هذا من عبارة البخاري إنما ألحقها صاحب النسخة فهذا الإسناد عند الفربري من غير طريق البخاري وكثيراً ما يفعله الفربري فإنه كلما يجد إسناداً غير إسناد البخاري يأتي به أيضاً .

باب يجعل الخ

أبو سعيد اسمه سعيد بن مالك

قوله « من نفسك » يعنى اجعل لنا يوماً من نفسك ومن عندك لأنه لا يليق بنا أن نعينه من عندنا .

---

(١) وتفصيله أن المؤمنين العاصين حين يدخلون في جنهم يحرم عليها أن تأكل وجوههم وقيل بل أعضاء الوضوء كلها وكيفما كان يعرفهم النبي صلى الله عليه وسلم بسلامة وجوههم أو الأعضاء منهم فيخرجهم عن النار . أما الذين لا عمل عندهم ولا خير فيمتحشون مطاقاً وتتغير وجوههم أيضاً ولا يبقى سبيل إلى معرفتهم فلا يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على إخراجهم بيده الكريمة إلا أن شفاعته تشمل لكل من قال لا إله إلا الله فيخرجهم الله تعالى بعلمه المحيط من أجل شفاعة حبيبه صلى الله عليه وسلم لهم ومن هنا تبين أن الشفاعة ظهرت فيهم أيضاً وإن تكفل بإخراجهم الرحمن والله تعالى أعلم بالصواب

قوله « واثنين عطف تلقين » وأثبت (الحافظ رحمه الله تعالى) أنه حكم الواحد أيضاً فإن مفهوم العدد لا يعتبر إجماعا ، نعم قد يعرض للمتكلم أمر اعتبارى فى الذهن يكون سببا لذكر العدد المخصوص ولا يكون مداراً للحكم ، وفى الحديث فيه قيد وهو « لم يبلغ الحنث » والحنث فى اللغة « ناشایان كام) والمراد منه البلوغ فلو كانوا بالغين فكذلك أيضاً إلا أن نفع الصبيان لعصمتهم و شفاعتهم ونفع البالغين لمزيد التأسف على وفاتهم والصبر عليهم .

باب من حوسب الخ

هذا هو الترتيب الصحيح ويرد عليه سؤال عائشة رضى الله عنها وحاصل جوابه ﷺ أن الحساب اليسير هو العرض فقط والعذاب لمن نوقش فيه . وانعكس الترتيب فى بعض طرقه كما يأتى فى الصفحة الآتية فقدم فيه قوله « من نوقش عذب » ولا يتأتى عليه سؤال عائشة رضى الله تعالى عنها ، فإنه لم يقل بالعذاب لمن حوسب وإنما أخبر به لمن نوقش فلا سؤال فاحفظه ولا تغفل . فإن الحديث إذا ورد بألفاظ مختلفة فليؤخذ بجميع ما ورد من طرقه ثم ليختر أقرب ألفاظه وأعجبها إلى الذوق والتبادر فإن الرواية بالمعنى فاشية والتغيير من الرواة معلوم .

قوله « إنما ذلك العرض » واستفدت منه أنه يجوز للتفهيم تغيير عنوان القرآن كما غيره النبى صلى الله عليه وسلم من الحساب اليسير إلى العرض . وهذا مهم فاعلمه . ثم العرض غير التعليم ، قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة » فآدم معلم والملائكة معروض عليهم ولم يعلمهم من أسمائها شيئا فلا إشكال فى حديث عرض الأعمال .

باب ليبلغ الشاهد الخ

قوله « أبو شريح » صحابى « عمرو بن سعيد » والى المدينة من جهة يزيد ولم يذكر المحدثون سوء حاله إلا أنى رأيت حكايته بالإسناد تدل على شقاوته حتى أخشى عليه سلب الإيمان فلا أدرى هل خفيت عليهم أو ماذا ؟ وكيفما كان ذكره ههنا فى ذيل القصة لا أنه راوى الحديث ليعدّ من رواة الصحيح . ثم إن المسألة عندنا فيمن جنى خارج الحرم ، ثم التجأ إليه أن جنايته لو كانت فى الأطراف يقتص منه فى الحرم . فكأنها جعلت فى حكم الأموال وإن كانت فى النفس لا يقتص منه فى الحرم ويلجأ إلى الخروج حتى يقتص منه وعند الشافعية يقتص فى الحرم ، فحرمة الحرم أزيد عندنا من الشافعية ، وتمسك الحافظ رحمه الله تعالى من قول عمرو بن سعيد قلت : وأنا راض على هذا التقسيم فإن الصحابى فى هذا الحديث يوافقنا فى المسألة .

قوله « ولا يعضد » وراجع لتفصيله (شرح الوقاية) من الجاف والمنكسر والنابت بنفسه وعدم كونه مما ينبته الناس .

قوله « ساعة من النهار » وهى من طلوع الشمس إلى الغروب كما فى مسند أحمد .

قوله « الخربة » فى الأصل سرقة الابل ثم عمم وفى بعض النسخ الحزية بمعنى (رسوائى) وراجع (دراسات اللبيب فى الاسوة الحسنة للحبيب) فإنه تكلم فى هذا الحديث كلاماً حسناً وكتب أن الامام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد فهمه حق الفهم وكان مصنفه من علماء « السند » وأصله من الكشمير وأجازه الشاه ولى الله قدس سره بالكتابة وحرر له أنى أجيز لك ولمن كان لها أهلا من أهل بلدك — وقد تكفل بطبعه غير المقلدين فى زماننا لأن مصنف الدراسات أيضاً لم يكن مقلداً إلا أنه لم يكن متعصباً مثل هؤلاء. فإذا وجد كلمة حق أقر بها كما فعل ههنا — فانه مدح الامام على أنه هو الذى أدى حق الحديث وعمل به بدون تخصيص ولا تأويل

قوله « إن الحرم لايفيد عاصيا » قلت هو من باب كلمة حق أريد بها الباطل فإنه لايصدق على ابن الزبير أصلا بل يصدق عليه وعلى يزيد . وملخص القصة أن معاوية رضى الله عنه لما ولى يزيد أنكر عبد الله بن الزبير وأصحابه أن يبايعوه ورحل عبد الله بن الزبير رضى الله عنه إلى مكة . فاستخلف بعده مروان ثم عبد الملك فولى عبد الملك الحجاج المبير ظالم هذه الأمة فتولى قتـــل ابن الزبير رضى الله عنه وفعل مافعل ، وأحرق قرنا كبش اسمعيل عليه الصلاة والسلام ، تهدمت حصة من البيت أيضاً والعياذ بالله .

قوله « وكان محمد » جملة معترضة ومعناها تصديق ما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من أنه وقع كما أخبر وثبت أن رب غائب أحفظ من السامع .

باب إثم من كذب الخ

واعلم أن الجمهور على أن الكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمداً من أشد الكبائر وذهب أبو محمد الجوينى من كبار الفقهاء إلى أنه كفر وأيده من المتأخرين الشيخ ناصر الدين بن المنير وأخوه الصغير زين الدين بن المنير وأمامن فرق بين الكذب عليه والكذب له تمسكا بقول لاتكذب علىّ فإنه جاهل ، فان الكذب كيف كان ليس « له » فى حال بل هو « عليه » فى كل حال فلا يجوز الكذب فى الترغيب والترهيب أيضاً . والكذب بكسر الذال اسم وبسكونها مصدر قال العينى : من ذكر حديثا موضوعاً بدون ذكر وضعه أو غلط فى الإعراب فهو أيضاً تحت هذا الوعيد . قال الحافظ فى الفتح : إن هذا الحديث ثابت عن ثلاثين من أصحاب النبى صلى الله عليه

وسلم قلت : وهو عندي عن خمسين منهم والحاصل أنه حديث متواتر قطعا

(فائدة) واعلم أني لم أجد أتقن في باب النقل من المحدثين ، ثم الفقهاء ، ثم أهل اللغة فإنه قد لا يأتون بحديث لا يكون له أصل في كتب الحديث . وأما الذين أشرب قلوبهم فن المعقول فإنهم تبين بعد الاستقرار أنهم لا علم لهم بأن الحديث ماهو ؟ وأن البحث عن الأسانيد ماذا ؟ ولكنهم إذا سمعوا الناس قالوا في كلام إنه حديث جعلوا يقولون إنه حديث وإن كان موضوعا .

قوله « مكي بن ابراهيم » وهو حنفي من أصحاب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وهذا أول الثلاثيات عند البخاري وهي أزيد عند الدارمي منه فإن الدارمي أكبر سناً منه وشيء منها عند ابن ماجه أيضاً وليست عند أحد من الصحاح غيرها وفي (مسند الإمام أبي حنيفة) الثنائيات أيضاً وقد مر أنه تابعي رؤية وتبع التابعي رواية ، فإنه ثبت رؤيته أنساً رضي الله تعالى عنه عند الكل وادعى العيني أنه رأى سبعة من الصحابة . وردها العلامة القاسم بن قطلوبغا وقال : إنه لم يثبت له غير رؤية أنس رضي الله عنه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى إن العلامة القاسم متقن وهو في اصطلاحهم من لا يغلط في أسماء الرواة وألفاظ الحديث قلت بل هو حافظ وان لم يكن مثل الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى . ثم إن مسند الامام إنما جمع بعده والمتداول في الأيدي هو (مسند الخوارزمي) وهو المشهور بمسند الإمام وقد كان جمعه عشرة من الناس منهم حفاظ ثم جمع الجميع الخوارزمي ثم جمع مسنده أربعة من الأئمة أيضاً منهم أبو بكر المقرىء وأبو نعيم الأصبهاني وهذه المسانيد مفقودة كلها وأحسن مايمكن جمع مسنده من (أمالي أبي يوسف رحمه الله تعالى) وكان يملي في زمان قضائه وقد حضر في مجلس إملائه أحمد رحمه الله تعالى وابن معين أيضاً وعن ابن معين عندي أن أبا يوسف رحمه الله تعالى كان يحفظ في زمن حفظه ستين حديثاً في مجلس واحد وليس في الجامع الصغير حصة من الأحاديث . نعم في المبسوط حصة منها لكن الآفة فيها أن الطابع لم يميز فيما بين كلام محمد وكلام الشارح وكذا حذف الأسانيد فتعطلت عن الفائدة

قوله « تسموا باسمي الخ » كان دأب العرب أنهم إذا دعوا أحداً أورادوا توقيره دعوه بكنيته دون اسمه وعليه ماجاء في الحديث أن رجلا دعا أحدا بأبي القاسم فالتفت إليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال الرجل إني لم أردك فنهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتنى أحد بكنيته لئلا يحصل الالتباس ولذا قال بعض العلماء : إن النهي مقتصر على زمانه سواء تكنى منفرداً أو مع اسمه الشريف وفي المسألة أقوال عديدة ذكرها الشارحون .

قوله « من رآني في المنام الخ » والمعنى من تعلقت رؤياه بي فهو تعلق صحيح أي من تعلقت رؤياه بي في اعتقاده فهي رؤيا صحيحة كذا قال صاحب القوت . واعلم أنه اختلف في رؤيته صلى

الله عليه وسلم ومراد الحديث فقال بعضهم : إنه مخصوص بما إذا رآه فى حليته المباركة واعتبر هؤلاء أطوار الحلية ولم يجوزوا المخالفة ولو بشعرة فإن كان رآه فى حلية صباه ينبغى أن تطابق بما كانت حليته فيه وكذا فى حلية الشباب والشيخوخة . ونقل البخارى عن ابن سيرين فى (كتاب الرؤيا) أنه كان يسأل الرائى عن حليته التى رآه فيها فهذا دليل على اعتباره أطوار الحلية وهذه الجماعة قليلة . وعممها بعضهم وقالوا : إن المرئى هو النبى صلى الله عليه وسلم فى أى حلية كان إذا كان عنده أنه رآه ولم يعتبروا المطابقة بين الحلية المرئية والحلية التى هى حليته . ولما ضيق الأولون فى رؤيته وقيدوها بتقييدات وسعوا فى اعتبار أقواله الحلمية بخلاف الجمهور فإنهم إذا وسعوا فى أمر الرؤية ضيقوا فى اعتبار تلك الأقوال ولكنها تعرض على الشريعة عند جميعهم فإن وافقت قبلت والا لا وماذكره النووى رحمه الله تعالى مضر جداً لأن ماأخبر النبى صلى الله عليه وسلم به هو فى رؤيته ولم يخبرنا بأنه يقول له ويكلمه أيضاً فما ثبت عنه يقظة لايترك بما رئى مناماً . وأيضاً النائم ليس على يقين من كلامه ولا من كلام تلك الصورة المرئية ، وليست تلك صورة بصرية بل رؤيا حلمية ، وأكثر الناس لايعرفون حقيقتها فلذا لايجب الأخذ بها . لكن إذا لم تخالف حكماً ظاهراً من الشرع حسن العمل بها أدباً مع صورته صلى الله عليه وسلم أومثالها ولاندعى أنه قاله صلى الله عليه وسلم فى الواقع ولاأنه خاطبه ولاأنه انتقل من مكانه ولا أنه أحاط علمه الشريف بذلك البتة وإنما الله أراه إياه لحكمة عليها وراجع له شرح منهاج السنة للسبكى وفيه حكاية ذكرها الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى أن رجلا رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام يقول اشرب الخمر وكان الشيخ (على المتقى) حياً إذ ذاك (وهو حنفى شيخ لمحمد طاهر صاحب مجمع البحار وهو أيضاً حنفى كما صرح به هو بنفسه فى رسالة خطية وسها مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى حيث عده من الشافعية) ومن مصنفات شيخه (كنز العمال) رتب فيه كتاب السيوطى رحمه الله تعالى جمع الجوامع فأجابه أن النبى صلى الله عليه وسلم إنما قال لاتشرب الخمر ولكن الشيطان لبس عليك ، والنوم وقت اختلال الحواس . فإذا أمكن فى اليقظة أن يسمع رجل بخلاف ماقاله القائل لعلة فى الخارج أو من جهته ففى النوم أولى . والدليل عليه أنك تشرب الخمر فأقر به وقال نعم إنى أشرب الخمر . وعندى أنه قال له إشرب الخمر تعريضا على حاله القبيح ويفهم هذا المعنى من لهجة المتكلم وكيفية تكلمه فاللفظ الواحد قد يكون لمعناه وقديكون للتعريض ثم التعريض قد يكون قولا وقد يكون فعليا يعرف ذلك بالقرائن . وقال هذه الطائفة : إن الحلية تنبئ عن حال الرائى فإن كان حاله حسنة رآه فى حالة حسنة وإلافى غير ذلك وفيه أيضا حكاية أن رجلا رآه صلى الله عليه وسلم وعلى رأسه القلنسوة الإنكليزية فاستوحش منه وكتب إلى مولانا الكنكوهى رحمه الله تعالى فكتب إليه أنه اشارة الى

إلى غلبة النصرانية على دينه . ثم التحقيق أن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا يتعين فى رؤية عين الذات المباركة فإن الأحوال فى رؤية الشخص مختلفة فربما نرى شخصاً من الأحياء ولا يكون له علم برؤيتنا ولو كان فى المنام عين ما فى الخارج لكان عنده شعور بها فالمرئى إذاً والله تعالى أعلم قد يكون صورة مخلوقة لله تعالى على مثال تلك الصورة أى أنه تعالى يخلق حقيقة على مثال صورته وروحانيته أرانا إياها وأوقع فى نفسنا مخاطبتها إياها وقد تكون روحه المباركة بنفسها مع البدن المثالى . ثم قد تكون يقظة أيضاً كما أنها قد تكون مناما . ويمكن عندى رؤيته صلى الله عليه وسلم يقظة (۱) لمن رزقه الله سبحانه كما نقل عن السيوطى رحمه الله تعالى (وكان زاهداً متشدداً فى الكلام على بعض معاصريه ممن له شأن) أنه رآه صلى الله عليه وسلم اثنين وعشرين مرة وسأله عن أحاديث ثم صححها بعد تصحيحه صلى الله عليه وسلم وكتب إليه الشاذلى يستشفع به ببعض حاجته إلى سلطان الوقت وكان يوقره فأبى السيوطى رحمه الله تعالى أن يشفع له وقال إنى لا أفعل وذلك لأن فيه ضرر نفسى وضرر الأمة لأنى زرته صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا أعرف فى نفسى أمراً غير أنى لا أذهب إلى باب الملوك فلو فعلت أمكن أن أحرم من زيارته المباركة فأنا أرضى بضررك اليسير من ضرر الأمة الكثير . والشعرانى رحمه الله تعالى أيضاً كتب أنه رآه صلى الله عليه وسلم وقرأ عليه البخارى فى ثمانية رفقة معه ثم سماهم وكان واحد منهم حنفياً وكتب الدعاء الذى قرأه عند ختمه . فالرؤية يقظة متحققة وإنكارها جهل . ثم عند مسلم فى لفظ آخر « فسيرانى فى اليقظة » ولعله حديث آخر ومضمون آخر يقتصر على حياته صلى الله عليه وسلم وفيه تبشير بالصحابية لمن كان رآه فى المنام ولكن الراوى شك فيه وقال أو فكأنما رآنى فوقع التردد فى أنهما حديثان أو واحد . ونقل العينى رحمه الله تعالى فيه زيادة أخرى « فإنى أرى فى كل صورة » وهى تضر الطائفة الأولى فإنها تشعر بالتعميم وأن لا تخصيص بحلية دون حلية . أقول وظاهر حديث البخارى يومئذ الطائفة الأولى سيما إذا كان من لفظه فإن الشيطان لا يتكونى وحينئذ صرف هذه الزيادة عن ظاهرها أولى فإنها لا توازى حديث البخارى وشرحها عندى دفع استبعاد : وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا كان فى المنام هو ولم يتمكن الشيطان من تمثله فكيف تكون رؤيته فى زمان واحد لأشخاص عديدة فى أمكنة كذلك والجواب أنه ممكن لأنه

---

(۱) قلت وقد بحث فيه السيوطى (رحمه الله تعالى) فى رسالته (تنوير الحلك فى رؤية النبى والملك) وملخصه على ما أحفظ الآن أن عامة المحدثين إلى النفى وعامة الأولياء إلى إثباتها وراجع التفصيل منها إن شئت .

يرى فى كل صورة أما أن تلك صورة مثالية أو بعينه صلى الله عليه وسلم فهو تابع لمنامه قد تكون كذا وقد تكون كذا (١)

ثم اعلم أن الأحاديث عامة فى الرؤيا تبنى على التقسيم الثنائى : الرؤيا من الله والحلم من الشيطان . وشرحه العلماء بأن ظاهره إن كان خيرا فهو من الله ويسأل عن تعبيره . وإن كان مشوها فهو تحزين من الشيطان ولا يسأل عن تعبيره وأمره كما فى الحديث . وفى بعض الأحاديث التقسيم الثلاثى أيضا : تحديث النفس وتخويف من الشيطان وبشرى من الله ، وقد كنت مدة طويلة أظن أن حديث الباب تبنى على التقسيم الثنائى فإذا انتفى الحلم تعين أن يكون من الله تعالى وهذا معنى قوله فقد رآنى أى رؤياه صحيح وحق ومن الله لانتفاء مدخلية الشيطان منها لأنه لايتمكن أن يتمثل به صلى الله عليه وسلم . أما الخطور بالبال أنه رآه اوانتقاش صورته المباركة بتكرر الخيال فهما خارجان عن مصداق الحديث فلم يدخلا تحت الشرط فكذا فى الجزاء أيضا وإن كانا واقعين فى الخارج . وبين الانتقاش والخطور فرق فإن الرؤية فى الأول متحققة ولو كانت من أجل تصوره ولا رؤيته فى الثانى غير الخطور بباله أنه رآه . ثم تبين لى بعد مرور الزمان أنه يبنى على التقسيم الثلاثى والحديث لايصرح إلا بانتفاء الحلم فيه فلا يمكن فى رؤيته مدخلية الشيطان . نعم يمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضا وحينئذ معنى قوله فقد رآنى أى

---

(١) قلت هذا آخر ماسمعت من شيخى (رحمه الله تعالى) فى هذا الباب وهو اشمر أنه اختار مسلك ... ومن نحا نحوه ولم يعمم أمر الرؤية بل قصرها على مطابقتها بما فى الخارج ولذا احتاج إلى تأويل قوله فانى أرى فى كل صورة وقد كنت كتبت عنه فيما مضى مايشعر بخلاف ذلك وهو أن السؤال عن حليته ينبغى أن يقتصر على الزمان الذى كان فيه أحد ممن رآه صلى الله عليه وسلم حياً كما فى زمن الصحابة رضى الله عنهم وأما إذا لم يكن بقى فيه واحد منهم فلا ينبغى السؤال عنها كما هو اليوم وهكذا يفعلون أهل العرف فى رؤياهم فاذا رأيت رجلا فى المنام وقد بقى ممن رآه فى حياته يسألونك أنك كيف رأيت صورته ، فلو ذكرت ما خالف حليته يكذبونك ويقولون إنك ما رأيته لانه لم يكن على تلك الحلية . وأما إذا مضى عليه برهة من الزمان ولم يبق لأحد ممن رآه فلايبحثون عن حليته وهكذا ينبغى فان المنازعة إنما تكون ممن كان رآه وأما إذا انقطع أثره وذهب ذكره وفكره فلا يمكن المنازعة ويحتاج إلى تصديق رؤياه إلى شهادة قلبه فقط فاذا القى فى قلبه أنه رآى فلاناً فانه كذلك ولو خالفت حليته مما فى الخارج فكذلك ينبغى فى رؤيته النبى صلى الله عليه وسلم أن لا يسأل عن حليته اليوم لأنه لم يبق من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولا من رآهم ورأى من رآهم أحد فمن الباحث عن الحلية إنما هو شهادة القلب وبشرى المؤمن فحقيقة هذا يحاكى بالقلب ويثلج به الصدر إلا أنه فيما أفهم راجع إلى المذهب الثانى أو أمر من الأمرين .

تارة على طريق الرؤيا الآلهية وأخرى على طور تحديث النفس فبق هذان الاحتمالان داخلين تحت مصداق الحديث وعلى الشرح الأول لم يكن فيه إلا احتمال كونهما من الله سواء كان ذلك رؤية لشخصه أو امثاله؛ والآن انفسح الأمر وأمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضا بق الشق الرابع وهو رؤيته على سبيل الخطور فهو خارج عن قضية الحديث مطلقا فإنها ليست برؤيته أصلا فلا يدخل تحت الشرط فكيف فى الجزاء. فإن قوله «فقد رآنى» يصدق فيمن تحقق فيه الشرط وهو قوله من رآنى فى المنام ورؤيته على سبيل الخطور ليست من الرؤية فى شيء وهكذا أخرجه السبكى أيضا. وجملة الأمر أن ما بدالى بعد مضى الدهرهو أن الحال فى رؤيته صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أنحاء كما هو عندهم فى الرؤيا العامة وإن كنت أظن أولا أنه على خلافها من كونه مبنيا على التقسيم الثنائى. وبالجملة أن الرؤية قد تكون عناية من جهته صلى الله عليه وسلم وتلك هى أعلاها وقد تكون تلك على المثال دون الشخص بعينه وكلتاهما داخلتان فى قضية الحـــديث أما الرؤية على طريق خطور بالبال. فقد أخرجه السبكى رحمه الله تعالى بق تحديث النفس فهو داخل بعد كما ظهر آخرا. وإنما اخترت هذا الشرح لأنى رأيت الحال فى الخارج كذلك فلما أمكن شرح الألفاظ بما يطابق الخارج رأيته أولى وتفصيله: أن القوة الخيالية بتكرر الخيال وممارستها قد تحدث فى النفس صورة ولا يكون هذا إلا تصرفا منها كما اشتهر فى المثل فى بلادنا أن الهرة لاترى فى نومها إلا خمرا فإنها تحبه وتمارسه حتى لا تكاد تغيب عن ذهنها صورته فتلك هى رؤياها فى نومها كما هى فى اليقظة، فكذلك حال من أغرم بحب النبى صلى الله عليه وسلم وأكثر ذكره وطال فيه فكره ولم يزل مشغولا به فى اليقظة فربما يصور فى نومه ما علق به قلبه فى اليقظة فهذا أمر ممكن، بل واقع ونوع بشارة له أيضا فإن هذا الخيال وإن لم تكن له حقيقة لكنه مبارك. والحاصل أن رؤيته ﷺ قد تكون كرامة من الله تعالى وهو بشرى المؤمن حقيقة. وقد تكون على طور تحديث النفس وهذا أيضا نوع بشارة، وإن كانت ضعيفة ولذا يشترك فيها الصالح والطالح ولو كان مع ذلك عناية من جانبه تعالى فالأمر أعلى؛ وأما على طريق تحزين الشيطان فهذا أبعد وأبعد، نعم يتحقق ذلك فى الرؤيا العامة هكذا حققه الشيخ المجدد السر هندى رحمه الله تعالى وأعلى درجته فى عليين وبعده الشيخ ميرزا جان جانان الشهيد والشاه رفيع الدين رحمهما الله تعالى فإنهم كلهم كانوا قائلين بالرؤية الخيالية أيضا ولعمرى أنه مذهب محكم مطابق بما فى الواقع والله تعالى أعلم.

باب كتابة الحديث

واعلم أن الاهتمام فى عهده صلى الله عليه وسلم كان بجمع القرآن فقط ولم تكن هممهم مصروفة

إلى جمع الأحاديث بل كانوا يحفظونها عن ظهر قلب إما بالألفاظ بعينها إن أمكن وإلا فبالمعنى مع إبقاء المراد على حاله . ثم جمع أبو بكر الصديق بما تفرق من القرآن فى مقام واحد ثم أخذ عنه عمر رضى الله عنه نقولا فى زمان خلافته . أما عثمان رضى الله عنه فكتب جميع ما كان قرأه جبرئيل على النبى صلى الله عليه وسلم فى العرضة الأخيرة وأرسل نقوله إلى البلاد وما كانت عندهم من القراءات المختلفة أمر بحرقها لئلا يشق الناس عصاهم فى أمر القرآن . ثم إنه ثبت عنه النهى عن كتابة الحديث وثبت عنه الإجازة أيضاً لبعض أصحابه صلى الله عليه وسلم فقد ، روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال إنى لاأعلم أحداً أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم منى غير عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه فإنه كان يكتب ولا أكتب (١) فكان عبد الله بن عمرو بن العاص جمع أحاديثه ﷺ فى كتاب وسماه (الصادقة) وأخرج الطحاوى عن عمر رضى الله عنه أنه أراد أيضاً جمع الأحاديث واستخار إلى شهر فاستقر رأيه على أن لايجمعها وقال : إنى سمعت قوماً نزلت عليهم الصحيفة فكتبوا حديث نبيهم وانهمكوا فيها حتى غفلوا عن صحيفتهم فضاعت فرأى أن لايجمع . ثم أول من صنف فيه من التابعين « الزهرى » فجمع فيه السير والمغازى . ثم صنف ابن جريج فى زمن عبد الملك . وجمع مالك رحمه الله تعالى فى الموطأ المرفوع مع الآثار . ثم جرد أحمد رحمه الله تعالى المرفوع من الآثار مع عدم التميز بين الصحيح والسقيم حتى ظهر البخارى وصنف صحيح البخارى مميزاً بين الصحيح وغيره حتى قيل فى حقه : إنه أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى ثم صنف الناس كتباً تترى على اختلافهم إلى أن بلغ الأمر كما ترى . قلت : وإن جمع

---

(١) قلت وأحسن وجوه التوفيق بينهما أن يقال : إن النبى صلى الله عليه وسلم . إنما نهى عن كتابتها فى أول الأمر لأن القوم كانوا أميين لا يحسنون طرق الكتابة وكان أهم حينئذ القرآن فلو أخبر لهم بالكتابة لخلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً واختلط عليهم القرآن وتعسر عليهم معرفة الصحيح من غلطه لأجل عدم تحسينهم الكتابة كما ترى اليوم فإن الكتب عامة مملوءة من الأغلاط مع تعلم الناس حرفة الكتابة حتى أن بعضها قد انقطعت عنه الفائدة لأجل عدم جودة الناسخين فلو كان بلغ أمر الحديث إلى هذا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لما بلغ اليوم أحاديثه صلى الله عليه وسلم إلينا بهذه الصحة فإن الطبائع بعد الكتابة تتكاسل فى الحفظ وتعتمد على الكتابة كما ترى اليوم أن الناس يعظمون رغبتهم فى كتب غير مطبوعة فإذا طبعت يتكاسلون عنها لعلمهم أنها لا تضيع الآن ثم إذا شاع الإسلام ودخل فيه من كانوا يحسنون الكتابة وكان عندهم علم ورآهم أهلا واطمأن بهم أجازهم بالكتابة وهذا هو سر التخليط فى كتب بنى إسرائيل أنهم كتبوا التفاسير على هوامش الكتاب فأدرجت فى المتن فلم يميزوا بينهما إلى الآن فكان النهى فى زمنه هو الأولى هكذا استفدت من كلام ابن قتيبة رحمه الله تعالى .

الأحاديث فى زمنه ﷺ وإن كان أحسن فى بادىء الرأى إلا أن المرضى عند ذلك كان أن لا تدون الأحاديث مثل تدوين القرآن ولا تحفظ حفظه ولا تنتهى فى الحتم نهايته . ولا تبلغ فى الاهتمام بألفاظها مبلغه ولا ينفى عنه الاختلاف والشبهات نفيها عنه بل تبقى فى مرتبة ثانوية يمشى فيها الاجتهاد وتفحص العلماء وغور الفقهاء ، وبحث المحدثين لينفسح عليهم أمر الدين ويتوسع عليهم من كل جانب ، وصدق حيث قال « إن الدين يسر » ثم رأيت أثراً عن الزهرى فى كتاب الأسماء والصفات قسم فيه الوحى وقال . إنه لا يكتب منه إلا قسم واحد فعلمت أن انضباط نوع دون نوع فى زمنه ﷺ كانت هى المسألة لا أن عدم كتابة الأحاديث كانت اتفاقا فقط .

قوله « ولا يقتل مسلم بكافر » وبظاهره أخذ الأئمة الثلاثة وقالوا : إن المسلم لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً وخالفهم أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى الذمى وقال إن المسلم يقتل بالذمى وإليه ذهب داود الظاهرى وأبو بكر الضحاك فى كتاب الديات وأبو بكر هذا بعد البخارى بزمن قريب قلت : والمستأمن أيضاً كذلك فيقتل بالمستأمن أيضا وإن كان بعض عبارات الفقه يوهم بخلافه لكن المذهب ماقررنا . واحتج الأئمة رحمهم الله تعالى بقوله ﷺ لا يقتل مسلم بكافر ونقل الحافظ فى الفتح أن زفر رحمه الله تعالى قيل له إنك تقول بقتل المسلم بالذمى مع أن الحدود مندرئة بالشبهات وأى شبهة أقوى من أن يقتص من المسلم بالذمى . مع قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر فرجع عنه وقال أشهد أنى رجعت عن هذه المسألة . وأجاب عنه الطحاوى (١)

---

(١) قال الطحاوى فى معانى الآثار بعد ما أخرج حديث على رضى الله تعالى عنه من نقط «ولا ذو عهد فى عهده » : أن الذى فيه من نفى قتل المؤمن بالكافر هو قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده فاستحال أن يكون معناه على ما حمل إليه أهل المقالة الأولى لأنه لو كان معناه على ما ذكروا لكان ذلك لحناً ورسول الله صلى الله عليه وسلم أبعد الناس من ذلك ، ولكان لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذى عهد فى عهده فلما لم يكن نقط كذلك وإنما هو ولا ذو عهد فى عهده علمنا بذلك أن ذا العهد هو المعنى بالقصاص فصار ذلك كقوله لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد فى عهده بكافر ، وقد علمنا أن ذا العهد كافر فدل ذلك أن الكافر الذى منع النبى صلى الله عليه وسلم ، أن يقتل به المؤمن فى هذا الحديث هو الكافر الذى لا عهد له فهذا مما لا اختلاف فيه بين المؤمنين أن المؤمن لا يقتل بالكافر الحربى وأن ذا العهد الكافر الذى قد صار له ذمة لا يقتل به أيضاً وقد نجد مثل هذا كثيراً فى القرآن : قال الله سبحانه وتعالى « واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن » فكان معنى ذلك واللائى يئسن من المحيض واللائى لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فقدم وأخر ثم أجاب الطحاوى عن كون الجملة ولا ذو عهد الخ مستأنفة وقال : إن هذا الحديث إنما جرى فى الدماء المسفوك بعضها ببعض لأنه قال المسلمون يد على من

أن المراد من الكافر هو الحربى دون الذمى بقرينة قوله «ولا ذو عهد فى عهده» وشرحه بأن المسلم لايقتل بكافر ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر أيضا . وحينئذ وجب أن يراد من الكافر الحربى فقط ، ليستقيم التقابل بين ذى العهد والكافر . وقال الشافعية : إن فى الحديث قطعتين : الأولى فى حكم القصاص أى لايقتص من المسلم بقتل كافر حربيا كان أو ذميا . وأما القطعة الثانية فلم تذكر

سواهم تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم . ثم قال لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده فانما أجرى الكلام على الدماء التى تؤخذ قصاصا ولم يجر على حرمة دم بعهد فيحمل الحديث على ذلك . ثم نقل مثله عن على رضى الله عنه وهو أعلم بمعنى الحديث ثم أتى بنظر يؤيده وقال : إن الحربى دمه حلال وماله حلال فاذا صار ذميا حرم دمه وماله كحرمة دم المسلم وماله ولذا يجب القطع بسرقة ماله كما فى سرقة مال المسلم فاذا كان العقوبة فى انتهاك حرمة ماله كالعقوبة فى انتهاك حرمة مال المسلم كان دمه أحرى أن يكون عليه فى انتهاك حرمته من العقوبة مايكون عليه فى انتهاك حرمة دم المسلم . والنظر الثانى أنهم أجمعوا أن ذميا لو قتل ذمياً ثم أسلم القاتل أنه يقتل بالذمى الذى قتله فى حال كفره ولا يبطل ذلك إسلامه فلما رأينا الاسلام الطارىء على القتل لايبطل القتل الذى فى حال الكفر كذلك الاسلام المتقدم لايدفع عنه القود ، وقال أهل المدينة إن المسلم إذا قتل الذمى قتل غيلة على ماله أنه يقتل به فاذا كان هذا عندهم خارجاً من قول النبى ﷺ لايقتل مسلم بكافر فما تنكرون على مخالفكم أن يكون كذلك الذمى المحايد خارجاً من قول النبى ﷺ انتهى مختصراً ص ۱۱۲ ج ۳ ثم إن الطحاوى قد تكلم عليه فى مشكل الآثار أيضاً وهو أوضح مما ذكره فى معانى الآثار قال الطحاوى فى شكل الآثار : ثم تأملنا ذلك فوجدنا قوله ﷺ ولاذو عهد فى عهده لايخلو من أحد وجهين أن يكون معطوفا على ماقبله كما ذهب إليه أبوحنيفة وأصحابه فيه . أو على كلام مستأنف بمعنى ولا يقتل ذو عهد جائز قتله بمن يقتله قوداً به وكان فى ذلك ماقد دل أنه لم يكن قوله ﷺ ولاذو عهد فى عهده على نفى القتل عنه لأن ذلك لو كان كذلك لما وجب أن يقتل على حال من الأحوال (والظاهر يوجب أن لايقتل بحال من الأحوال) ما كان فى عهده ولما وجب أن يقتل فى عهد بحال من الأحوال (ولعله أيضاً سهو من الناسخ) عقلنا بذلك أن المراد بأن لايقتل فى عهده إنما هو بأن لايقتل بمعنى خاص ولا خاص فى هذا غير الكافر الحربى لأنه عطف عليه فصار المراد بأن لايقتل أى بما لايقتل به المؤمن المذكور قبله فى هذا الحديث وعاد قوله لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده إلى أن لايقتل مؤمن ولا ذو عهد فى عهده بكافر غير ذى عهد وذو العهد كافر فدل ذلك أن الكافر المراد فى هذا الحديث هو الكافر غير ذى العهد وأن قوله صلى الله عليه وسلم الذى ذكرناه على التقديم والتأخير بمعنى لو قال لايقتل مؤمن ولا ذو عهد فى عهده بكافر . ثم نقل نحوه عن عمر رضى الله عنه . عمله انتهى . وكانت النسخة مملوءة من سهو النساخ فأتيت بعبارته مع إشارات إلى التصحيح وبعد عبارته غير مفصحة ص ۹۳ ج ۲ .

لحكم القصاص بل لحكم المعاهد . أى أن القصاص وإن لم يجب لقتله ولكن قتله حرام فلا يقتل ذو عهد فى عهده كما فى حديث رواه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا قال «إلا من قتل نفساً معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله فقد أخفى ذمة الله فلا يرح رائحة الجنة الخ »، وهذا الحديث سيق لبيان حرمة قتله ، لا لأجل القصاص . فكذلك القطعة الثانية فى حديث الباب إنما سيق لبيان حرمة قتله وليست مرتبطة بما قبلها وحينئذ يمكن أن يكون معنى الحديث : أن المسلم لا يقتل بحال بكافر سواء كان الكافر حربيا أو ذميا . أما ذو عهد فإنه لاتقتل أيضا لأنه حرام قتله فلم يتعين مراده فيما ذكره الطحاوى وبقى الأمر فى التردد بعد . وأجاب عنه الشيخ ابن الهمام (١) أن الحديث إنما ورد فى دماء الجاهلية ونحوها ، والمعنى أن مسلما بعد إسلامه لايقتل فى قصاص كافر قتله فى الجاهلية فدعاوى الجاهلية لايرافع بها بعد الإسلام . قلت : وهذا لطيف جدا : فإنه قطعة من خطبة النبى ﷺ خطبها فى فتح مكة وإعلان هذه المسألة هو الذى يناسب المحل والمقام ، وقد ورد عند (البخارى ص ١٠١٦ ج ٢) حديث آخر عن ابن عباس ، وشرحه العلماء بعين هذا وفيه أنه «قال أبغض الناس عند الله ثلاثة : مبتغ فى الإسلام سنة الجاهلية ، ومطالب دم امرىء بغير حق الخ » قال العلماء إنه فى دماء الجاهلية فلا يبعد أن يكون هذا الحديث أيضا فى دمائها كما ادعاه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى . والجواب (٢) عندى : أن حقن دم الذمى مستفاد من عهده

---

(١) قال الجصاص قوله صلى الله عليه وسلم لايقتل مؤمن بكافر الحديث إن ذلك كان فى خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل بذحل الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام ألا إن كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى هاتين لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى والله أعلم بالكافر الذى قتله فى الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى لأنه مذكور فى خطاب واحد فى حديث وقد ذكر أهل المغازى أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبى ﷺ وبين المشركين عهود إلى مدد لاعلى أنهم داخلون فى ذمة الإسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لايقتل مؤمن بكافر منصرفاً إلى الكفار المعاهدين إذا لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام إليه ويدل عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده الخ .

(٢) وهذا الجواب أشار إليه على رضى الله عنه فلما رأيته سررت به جداً فأخرج الجصاص فى الأحكام عن أبى الجنوب الأسدى قال : جاء رجل من أهل الحيرة إلى على رضى الله عنه وكرم الله وجهه فقال ياأمير المؤمنين : رجل من المؤمنين قتل ابنه ولى بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فأمر بالمسلم فاقعد وأعطى الحيرى سيفا وقال : أخرجوه معه إلى الجبانة فليقتله وأمكناه من السيف فتباطأ الحيرى فقال له بعض أهله هل لك فى الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف وأقبل الى على رضى الله عنه

بالمسلمين حيث لم يعاهده إلا على حفظ دمه وماله . وعند الترمذى أن لهم مالنا وعليهم ما علينا فالمعاهدة لا تقع إلا على حفظ دمه وعرضه وماله . فمن قتله من المسلمين فقد أخفر ذمة المسلمين وافتات عليهم فيكون ناقضا لذمتهم لأنهم ماعهدوه إلا على أن دمه يكون كدمهم فلولم يقتل بقتله بطل معنى المعاهدة فيقتل لأجل معاهدتهم إياه لا أصالة ، فكأن قتل المسلم بالذمى من لوازم عقد الذمة . وحينئذ معنى الجملة الأولى : لايقتل مسلم وذمى بكافر ، وإنما أخرجنا لفظ الذمى فى العبارة فقط بيانا لحكمه لأنه بعد عقد الذمة دخل فى أحكام المسلمين فى الدنيا لا أنه مقدر ليكون تأويلا . ومعنى القطعة الثانية كما ذكره الآخرون وبهذا الطريق حصل الجواب عن الحديث مع بقاء موافقتهم فى الشرح . ومن ههنا ظهر الجواب عما أورد على زفر رحمه الله تعالى فإنه يقول يقتل لخفره ذمة المسلمين وإزالة عصمتها لا لأصالة . ولى طريق آخر لم يسلكه أحد ويقتضى تمهيد مقدمة : وهى أن بيت الله كان تحت ولاية (جرهم) الذين تزوج فيهم (إسمعيل) ثم بقى كذلك فى ذريتهم إلى زمان ثم تحول إلى يد (خزاعة) وليسوا بقريش فإن لقب القريش شرع من قصى اختلف فى خزاعة أنهم كانوا مضريين أم لا ؟ ثم لما صارت الولاية إلى قريش أخرجوا خزاعة فنزروا إلى حوالى مكة وسكنوا فيها فعلم منه أنه كانت عداوة بين قريش وخزاعة من زمان طويل فلما وقع صلح الحديبية دخل بنو خزاعة فى العهد مع النبى ﷺ ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتبضع فيهم ودخل بنو بكر أو بنو ليث (هكذا يشك الراوى) مع قريش ، ومضى عليه زمان حتى وقعت حرب بين بنى خزاعة وبين بنى بكر حليف قريش فأعانهم قريش على خلاف المعاهدة ونقضوها وقتلوا رجلا من خزاعة فجاء خزاعة وافدين إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقد أخبره الله سبحانه عنهم قبل مجيئهم وكان يتوضأ وهو يقول : سأنصر خزاعة. فسألته عائشة رضى الله عنها بمن تكلم يارسول الله ؟ قال : يجىء وفد خزاعة فلما جاؤا وقصوا عليه القصة وعدهم بالنصرة وغزا قريشا مع عشرة آلاف من صحابته وحاربهم من الطلوع إلى الغروب وهى الساعة التى أحلت له صلى الله عليه وسلم فلما فتحت مكة أعلن النبى صلى الله عليه وسلم بالأمن وكان رجل من بنى بكر أو ليث يجىء إلى النبى صلى الله عليه وسلم ولا يدرى أنه كان يريد الإسلام أم لا ؟ فقتله خزاعة

فقال لعلهم سوك وتواعدوك قال : لا والله لكنى اخترت الدية فقال على أنت أعلم . قال ثم أقبل على رضى الله عنه على القوم فقال : أعطيناهم الذى أعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم . وهو مذهب عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه وعبد الله بن مسعود رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه قال ولا نعلم أحداً من نظرائهم خلاف ذلك .

بقتيل لهم على بنى بكر أو ليث كما كانت عادتهم فى الجاهلية فأخبر به النبى صلى الله عليه وسلم فركب راحلته مغضبا وخطب أن الله تعالى حبس عن مكة القتل أو الفيل ، قال محمد أى البخارى اجعلوه كذلك على الشك فإنى سمعت من شيخى هكذا إلى أن قال فمن قتل قتيلا فهو بخير النظرين الخ . وكان هذا واقعة قتل مسلم ذميا لأن الرجل وإن لم يكن ذميا لكنه كان فى حكمهم لأنه لمـا أمر بالكف عن القتال وأمن الناس فدخل هذا الرجل أيضا فى أمنه والنبى صلى الله عليه وسلم ذكر فيه القصاص صراحة فإن النظرة الواحدة هى القصاص فمورد الحديث يقوى مذهبنا ويلزم عليهم أن يخصصوا النص بما وراء المورد فلا يكون له حكم فى المورد .

وهذه المسألة اختلف فيها الأصوليون أنه هل يجوز إخراج مورد الحديث عن حكم النص أولا ؟ والظاهر أنه لايجوز فعليهم أن يخصوا النص بما وراء المورد . وإنما لم يقتص منه النبى صلى الله عليه وسلم مع جوازه لأنه أعذره وكان الموضع موضع تسامح وإغماض ، لأن إعلان الأمن كان عن قريب واحتملت المدة أن لايشيع خبره ولا يصل إلى الأطراف أو يقال ؛ إنه عفى عنه وهذا جائز بشرط عدم الخصومة والمراضاة كما فى فقهنا : أن المستحب للقاضى أن يدعوهم إلى الصلح أولا كالتحكيم . وفعله عمر رضى الله عنه فى الحقوق المالية كثيراً . وإنما أدى الدية من قبل نفسه إطفاءاً لنار الفتنة ، ثم عند (الترمذى) فى كتاب الديات ما هو أصرح منه فى شموله سبب الورود أيضا « عن أبى شريح الكعبى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . . ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل ، وإنى عاقلته فمن قتل له قتيل بعد اليوم فأهله بين الخيرتين الخ فهذا يدل على أنه كان ينبغى أن يقتص منه إلا أنه أغمض عنه لمصلحة رآها . ثم إن الحافظ نقل رواية عن الواقدى واستدل منه لمذهبه إلا أنه لم يسمه فقلت سبحان الله وهل يستدل بمثل الواقدى فى أحكام الفقه؟ ولو فعله حنفى لبقى عليه عاره أبد الدهر ، وتحصل من المجموع أربعة أجوبة :

الأول : أن المراد من الكافر هو الحربى دون الذمى بقرينة مقابلته بالذمى . والثانى : أن الحديث فى وضع دماء الجاهلية . والثالث : أن الذمى فى حكم المسلم فى النفس فقط والمال بنص الحديث وبالعهد فيدخل فى المسلم بهذا الاعتبار والرابع أن النبى صلى الله عليـه وسلم أعلن فى خطبته بالقصاص بين المسلم والذمى فاعلمه .

قوله « ولا تحل لأحد بعدى » وهذا تكوين ولا يخالف تسلط الكفار على مكة فى زمان لما فى الجامع الصغير أن مكة لايحلها أحد حتى يحلها أهلها .

قوله « ولا تلتقط » وإنما عدل إلى المجهول لكونه أبلغ من المعروف ههنا لدلالته على انتفاء

الفعل رأساً وهو حكم لقطة الحرم عند الشافعى رحمه الله تعالى أى من التقطها يجب عليه التعريف دائما لقوله إلا لمنشد . وعندنا حكمها حكم سائر اللقطات . وإنما خصصها بالذكر للاعتناء بشأنها ، لأنه يمكن أن يفهم ناظر عدم الإنشاد فيها فإنه محل يجتمع فيه الناس من كل فج عميق فلعله لا يظهر فيه للإنشاد كثير فائدة لرجوع الناس إلى أوطانهم . فقال إن فيها الإنشاد أيضاً .

قوله فمن قتل يعنى أن المسألة بعد اليوم تكون كذلك كما هو صريح عند الترمذى وقد مر وإنما سامح فى هذه الواقعة لما مر من قبل .

قوله « إما أن يقاد من أقاد » بمعنى (قصاص دلوانا) ويقاد (يعنى قصاص دلوائى جائين) وبظاهره أخذ الشافعى رحمه الله تعالى وموجب القتل عنده على التخيير : إما القصاص ، وإما الدية . وعندنا : موجب العمد هو القصاص فقط . وإنما يرجع إلى الدية بالمراضاة فلو عفا الأولياء القصاص أو سكتوا ثم طالبوا الدية بعد برهة ليس لهم شىء وإنما عليهم ذكر مال الصلح فى المجلس . قلت : والحديث صادق على مذهبنا أيضاً فإنه جاز له أن يقتص منه وأن يأخذ الدية عندنا أيضاً وإنما لم يذكر رضاء القاتل لأن رضاء القاتل يبذل المال عن نفسه أمر بديهى والعسر إن كان فى رضاء أولياء المقتول على الدية فإنهم يأخذون المال بدل النفس . ومعلوم أن النفس أعز . ولذا لم يذكر شرط الرضاء فى القاتل وإنما لا أدخل فى هذا الباب لأنه من باب التفقه ثم الحافظ العينى رحمه الله تعالى أطال الكلام ههنا وقال : إنه ليس فيه تخيير الأولياء بل فيه تعريض لهم بالأخذ بالأحسن والأصلح ومراده أن خذوا بما كان أحسن وأصلح أما إنه خيرهم مستقلا أو برضاء القاتل ؟ فإنه أمر بمعزل عن الحديث وراجع كلامه إن شئت .

قوله « إلا الإذخر » وهو نوع من النبات (مرجيا كند) وفى الفنجابى (كترن) بالنصب على الاستثناء . وعند ابن مالك يجوز الرفع أيضاً وتقديره إلا الإذخر فإنه مستثنى ، وحينئذ المستثنى جملة كما فى قوله تعالى « فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ـ الخ » وبه يندفع الإشكال عن الآية وقد مر الكلام عليها . ولعل إجازته واستثناؤه بالوحى .

وليعلم أن تلك الصحيفة كانت عند أبى بكر رضى الله عنه ثم عند عمر رضى الله عنه كما عند الترمذى فى الزكاة وكانت فى قراب السيف وكانت فيها أحكام الزكاة كما فى البخارى أيضاً وفى مصنف ابن أبى شيبة بإسناد جيد ، يدل على أنها كانت فيها مسائل الزكاة على وفق مذهب الحنفية ، إلا أن الحافظ لما جمع أحكام تلك الصحيفة أغمض عن تلك المسائل ولم يلتفت إليها فعفى الله عنه حيث أخفى شيئاً كان فيه منفعة للحنفية . ثم هذا من دأبى القديم أنى إذا أجد أمراً فى البخارى

ولو كان مجملا ثم أجد تفصيله فى غيره أضيف ذلك التفصيل إليه وعلى هذا ادعى أن مذهب الحنفية فى باب زكاة الإبل ثابت من البخارى .

قوله « فخرج » ولعل خروجه فيما بعد لا عند واقعة القرطاس لأن ابن عباس لم يكن هناك كما عند البخارى فى موضع آخر كأن يقول ابن عباس رضى الله عنه الخ وهو الصواب فالمراد من الخروج ههنا خروجه إلى تلامذته وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه يجب المصير إليه .

باب العلم والعظة

العظة التذكير للغير والعلم التذكير لنفسه . والمصنف رحمه الله تعالى يشير إلى قوله ﷺ « لاسمر بعد العشاء الخ » ويقول : إن العلم والعظة ليس من السمر فيجوز .

« قوله وصدقة » هو محدث متشدد فى حق الحنفية وراجع له نيل الفرقدين .

قوله « ذات ليلة » قال الرضى : إن كلمة ذات مؤنث ذو وتكون صفة لموصوف محذوف أى مدة ذات ليلة وقال العينى رحمه الله تعالى إنها مقحمة زعما منه أنها بمعنى الحقيقة . قلت وما اختاره الرضى أقرب فإنه فى هذا الباب أحذق .

قوله ماذا أنزل وهذا من باب تجسد المعانى ثم ما رآه النبى صلى الله عليه وسلم فهو أيضا نحو من الوجود كالتقدير فعلى هذا مايقدر فى ليلة البراءة هو أيضاً نحو من الوجود وقدمر سابقاً أن للوجود أنحاء من الجسمانى والروحانى والمثالى والعلمى والذر والتقديرى كلها وجودات لشىء واحد . وكذا كل وجود عالم برأسه فهذه سبع وجودات (١) وسبع عوالم وهو الله سبحانه رب العالمين وسيجىء تحقيق عالم الذر بما لم يقرع سمعك إن شاء الله تعالى وبه ينحل حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنه « إن الله خلق سبع أرضين الخ » وقد أشكل على الناس وألف مولانا محمد قاسم النانوتوى فيه رسالة مستقلة والوجه عندى : أن الحديث تعرض إلى انحاء وجودات الشىء فالشىء واحد وهو متعدد بتعدد الوجودات لا أنها أشخاص متعددة وأشياء كثيرة فافهم ، وستنفعك هذه الإشارة إن شاء الله تعالى .

قوله « صواحب الحجر » جمع حجرة ثم إن كانت مسقفة فهى بيت . وإلا فحجرة وصرح السمهودى فى (الوفا) أن لكل من أزواجه ﷺ كانت حجرة وبيتا .

قوله « رب كاسية عارية » بفقدان العمل ولباس التقوى ذلك خير وهى إن كانت مرفوعة فهى جواب رب وإن كانت مجرورة فجوابه محذوف .

---

(١) ذكرت منها ستة فلعل السابع سقط من الضبط وعسى أن يكون السابع الوجود البرزخى « من المصحح »

باب السمر بالعلم

وإطلاق السمر فى العلم كإطلاق التغنى فى القرآن وإلا فالسمر لا يكون إلا فى غير العلم كالقصص والحكايات . وقال النبى صلى الله عليه وسلم « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » وألطف شروحه ماذكره (ابن العربى) أن مراده وضع القرآن موضع الغناء واختياره مكانه فإن الغناء ألذ عند عامة الناس والمطلوب تركه فإذا تركه لابد أن يضع مكانه شيئا آخر يتلذذ به ، فعلى المؤمن الخاشع أن يجعل القرآن مقامه ويتنزه قلبه به ويترك مالايعنيه ويشغل بما يعنيه ومن لم يفعل كذلك واشتغل باللهو والغناء وأضاع فيه وقته وجعل القرآن خلف ظهره فإنه ليس منه صلى الله عليه وسلم وليس على طريقه .

قوله « أرأيتكم » قال النحاة ضمير المنفصل فيه تأكيد للمتصل ومعناه أرأيتم ومحصله أخبرنى على حد قول سعدى فى بوستان .

دو لشکر بهم برزدندا زکمین توکفتی زدند آسمان برزمين

يعنى لو كنت هناك لقلت هذا وكذلك معناه لوكنت فرأيت فأخبرت .

قوله « لايبقى » الخ وقد وقع فى شرحه أغلاط ومعناه أن كل من كان موجوداً فى وقت تكلمه على وجه الأرض فإنه لايتجاوز عن هذه المدة فالذين ولدوا بعد هذه لم يدخلوا تحت هذه المقولة وكذا لاحكم فيه بأن عمر أمته لايزيد عليه . ومن ههنا قال المحدثون : إن دعوى الصحابة بعد تلك المدة باطلة كما ادعى بابا رطن فى (بهتندا) ورد عليه الذهبى فأخطأ فى اسمه فكتبه « بطرند » وتصحيح اسم لسان من عالم لسان آخر أمر عسير . وآخرهم وفاة فى مكة إنما هو عامر أبو طفيل وفى المدينة جابر رضى الله عنه وأنهما ماتا فى تلك المائة كما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم . ثم تكلم فى الخضر أنه حى الآن أو مات هو أيضا ؟ ونسب إلى البخارى أنه ليس بحى وعند عامتهم هو حى . وأحسن ما يستدل به على حياته مافى (الإصابة) بإسناد جيد أنه خرج عمر بن عبد العزيز مرة من المسجد ومشى مع رجل يتكلم معه فلم يعرفه الناس فسألوه عنه فقال إنه كان خضرا والعرفاء أيضاً ذهبوا إلى حياته إلا أنهم قالوا بالبدن المثالى كما صرح به بحر العلوم . ثم قيل فى وجه الجواب أنه يمكن أن يكون على وجه البحر إذ ذاك لا على وجه الأرض فلا يدخل فى قضية الحديث . وعندى هو مخصوص فإن العموم على التحقيق ظنى ثم هو من رجال الأمم السابقة وغائب عن الأبصار فلا بعد فى أن لايشمله الكلام ويبقى خارجا عنه ومن زاول كلام البلغاء

لا يراها تأويلا بل هو الطريق المسلوك فى العبارات

قوله عن ابن عباس إنما بعثه عباس ليرى صلاة ليله ﷺ ولاستيفاء دينه منه لما كانت جرت بينه وبين النبى ﷺ معاملة للدين فكان يستقرض منه ويصرفه فى مصارف الزكاة ثم يؤديه إذا جاء عنده من مال الزكاة . واعلم أنه اختلف فى عدد ركعات صلاة ليله ﷺ تلك فقيل إنها إحدى عشرة وقيل : ثلاث عشرة ولم يترجح واحد منهما .

قوله «فصلى أربع ركعات الخ» وفهم الحافظ أنها قطعة من صلاة ليله ﷺ والركعتان الأخيرتان كانتا سنة الفجر . وعندى هى سنة بعدية للعشاء . وصرح الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى بأن المؤكدة وإن كانت هى الركعتان إلا أن الأربع أيضا مأثور بعد العشاء . وعند أبى داود ص١٩٣ عن عائشة رضى الله عنها قال سألتها عن صلاة رسول الله ﷺ فقالت ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العشاء إلا صلى أربع ركعات أو ست ركعات (١) والتحقيق عندى : أن الراوى جمع فيه قطعتين من صلاته ﷺ فذكر السنة البعدية وخمسا من صلاة الليل وحذف منها الباقى كما هو مصرح عند أبى داود ص١٩٩ و ص ٢٠٠ عن سعيد بن جبير . فجاء فصلى أربعا ثم نام (فهذه هى السنة البعدية) ثم قام يصلى . . . . فصلى خمسا وعند أبى داود «فصلى ركعتين ركعتين حتى صلى ثمانى ركعات ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهن ـ الخ» فصارت تلك إحدى عشرة ركعة صلى ثمانية منها فى سلسلة وخمسة فى سلسلة أخرى فاقتصر الراوى على إحدى السلسلتين وترك الأخرى أما الاستدلال بقوله أوتر بخمس الخ على خلاف وتريته الثلاث فليس بناهض ، بل يبنى على خفاء حقيقة صلاته ﷺ فى تلك الليلة . فاعلم أن صلاته ﷺ فى تلك الليلة على مايظهر من الروايات كانت هكذا أربع ركعات وثمان ركعات وخمس ركعات وركعتين والأرجح عندى فى الأربع أنها كانت سنة بعد العشاء كما مر فمجموع صلاة ليله ثلاثة عشر والركعتان سنة الفجر فصلى ثمانى منها فى سلسلة وخمسا أخرى فى سلسلة يعنى صلى ثمانى ركعات ركعتين ركعتين ولم يجلس بينهما الاستراحة فصارت تلك سلسلة واحدة ثم جلس وليست هذه الجلسة إلا جلسة الاستراحة لاما تكون فى خلال الصلاة ثم أتمها بخمسة أخرى فصلى ركعتين من صلاة الليل وثلاثا للوتر فى سلسلة واحدة ، ثم جلس جلوس الفراغ ثم ركع ركعتى الفجر وإذا كانت صلاته فى تلك الليلة هكذا

---

(١) قلت وعن ابن مسعود رضى الله عنه موقوفا أربع ركعات بعد العشاء يحاسبن بمثلهن فى ليلة القدر لعله حديث آخر ولم يتيسر لى السؤال عنها أنها السنة البعدية أو صلاة مستقلة . حتى رحل الشيخ إلى جنة النعيم فيمكن أن يكون الأربع هى هذه .

سری فيه تفنن العبارات فذكر بعضهم السنة بعد العشاء. وحذف ثمان ركعات من صلاة ليله ثم ذكر ركعات الوتر مع قطعة من صلاة ليله ثم ذكر ركعتي الفجر كما هو عند أبي داود ص١٩٢ عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : بت في بيت خالتي ميمونة بنت الحارث فصلى النبي ﷺ العشاء ثم جاء فصلى أربعا ثم نام (وهذا قريب من الصريح في أنها كانت سنة بعد العشاء لأنه صلاها قبل النوم وبعد العشاء) ثم قام يصلي فقمت عن يساره فأدارني فأقامني عن يمينه فصلى خمسا ثم نام (وهذه الخمسة من صلاة ليله وسقط عنه ذكر الثمانية ههنا) . ثم قام فصلى ركعتين ثم خرج فصلى الغداة . وهذا صريح في أن الركعتين كانتا سنة الفجر لأنه فصلهما عن الخمس وذكرهما عند الخروج إلى الفرض والدليل على أن ذكر الثمانية سقط من الراوي ما عنده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس من طريق آخر أنه قال قام فصلى ركعتين ركعتين حتى صلى ثماني ركعات ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهن (وبقي في هذا الطريق ذكر سنتي الفجر) وأيضا عنده في تلك القصة أنه صلى ركعتين خفيفتين . ثم سلم ثم صلى حتى صلى إحدى عشرة ركعة بالوتر ثم نام (فذكر فيه مجموع عدد صلاة الليل بدون الفصل بين الثمانية والخمس وقد علمت حال الاختلاف في بيان العدد المجموع بين إحدى عشرة وثلاث عشرة) فأتاه بلال فقال الصلاة يارسول الله فقام فركع ركعتين ثم صلى للناس (وهذا أصرح في أنهما كانتا سنة الفجر لاغير) فيذكر الراوي تارة صلاته قطعة قطعة لأنها كانت في الخارج كذلك وتارة يعطي العدد المجموع لداعية له وأخرى قد يتعرض إلا ركعتي الفجر وقد يحذفها وإذا تبينت أن النبي ﷺ صلى الثمانية في سلسلة وفصل بين هذه القطعة وقطعة أخرى بعدها لم يبعد حذفها من العبارة أيضا . ثم إذا لم يحصل له الفراغ عن صلاة ليله إلا بعد الخمس تعرض إلى بيانه وقال : أوتر بخمس ثم فرغ عن صلاته يعني تمت صلاته على هذا العدد ولم تتجاوزه وعبر عنه بقوله لم يجلس بينهن أي جلوس الفراغ لأنه كان بصدد حكاية ما رأى من كيفية صلاته ﷺ ولم يره جالسا جلوس الفارغ إلا بعد الخمس فرواه كما رأى وليس هو بصدد بيان ركعات الوتر فقط أو الجلسات بينهما ، وإنما أراد أن يحكي عن صورة صلاته في تلك الليلة وكان ذهب لذلك فكأنه أراد التصوير على اصطلاح علماء المعاني ولم يكن منه بد أن يذكر تلك القطعات كذلك إلا أن بعض الرواة لما ذكرها إجمالا ذكر العدد المجموع فقط وبعضهم زاد ونقص حسب ما سنح لهم عند روايتهم . ثم إن الدليل على أن الوتر من تلك الخمس كانت هي الثلاث : ما أخرجه مسلم ص ٢٦١ عن ابن عباس رضي الله عنه في تلك القصة بعينها وفيه « ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات ثم أوتر بثلاث وأشار الحافظ رحمه الله تعالى إلى تفرد فيه . قلت : لا تفرد فيه بل له متابعات شتى أخرجها الطحاوي

ج ۱ ص ۱۷۰ عن قيس بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس أن عبد الله بن عباس حدثه . . . ثم أوتر بثلاث وفيه غلط من الكاتب إنما هو مخرمة بن سليمان وص ۱۳۹ ج ۱ عن أبي اسحق عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبد الله بن عباس رضي الله عنه . «وفيه حتى صلى ست ركعات وأوتر بثلاث . وعنه عند النسائي ج ۱ ص ۲٤۹ عن أبي إسحق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث . وهو عند الطحاوي أيضا فتحصل من هذه المتابعات أن وتر النبي ﷺ في تلك الليلة كانت هي الثلاث . وإنما ذكر معه الركعتين من صلاة الليل لأنهما كانتا صليتا معه في سلسلة كما علمت وستعلم إن شاء الله تعالى : أن المطلوب في نظر الشارع أن يصلي الوتر مع شيء من صلاة الليل . وهو معنى قوله ﷺ « لا توتروا بثلاث أوتروا بخمس أو سبع » الخ فمعنى النهي عن الإيتار بالثلاث إفرازها عن صلاة الليل ، والإيتار بها بدون أن يكون شيء قبلها . أما إذا كان قبلها ركعتان أو أربع ركعات فقد خرج عن معنى النهي لأن الوتر لما كانت لايتار صلاة الليل ناسب أن تكون قطعة من صلاة الليل معها ليظهر معنى الايتار وستعرف إن شاء الله تعالى .

وقال مولانا شيخ الهند محمود حسن رحمه الله تعالى : الركعتان مع الوتر ليستا قطعة من صلاة الليل بل هما اللتان تصليان بعد الوتر قاعداً وقد كان رحمه الله تعالى يجري هذا الجواب في حديث عروة أيضا . قلت : أما الأحاديث في الركعتين بعد الوتر فقد بلغت إلى الأربع وكلها صحاح إلا أني لم أختر هذا التوجيه لأن مالكا رحمه الله تعالى أنكرهما ولم يخرج لهما في موطئه شيئا أو رآه وهما مخالفاً لقوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً فإنه صريح في أن الوتر ينبغي أن تكون في آخر صلاة الليل وحينئذ لو سلم ثبوت الركعتين بعده لزم أن يكون الآخر هما هاتان وتفوت آخرية الوتر والبخاري رحمه الله تعالى وإن أخرجهما في كتابه إلا أنه لم يبوب على هذا اللفظ . وقد تحقق عندي أن البخاري رحمه الله تعالى اذا يخرج لفظاً ويكون فيه ضعف عنده لا يترجم عليها فهذا أيضا دليل على ضعف في المسألة عنده . ثم إن السلف أيضاً كانوا مختلفين فيها فحملها على هاتين الركعتين وإن كان ممكنا في حديث ابن عباس رضي الله عنه إلا أني تركته لما علمت آنفا أما في حديث عروة فحملها على هاتين الركعتين مشكل ، فإن عروة ممن ينكرهما رأساً كما هو في (قيام الليل للمروزي) فهاتان غيرهما في حديث عروة قطعاً وإن أمكن حملهما عليهما في غير حديثه . إلا أني لما لم أحملها في حديث عروة على الركعتين بعد الوتر لما علمت وجعلتهما من صلاة الليل لهذا المعنى أحببت أن تكون شاكلة الجواب في كلها واحدة ، وإن أمكن الحمل عليهما في حديث ابن عباس رضي الله عنه . أما المسألة في هاتين الركعتين فإنهما جائزتان عندي غير أنهما تصليان

قاعداً وقد اتضحت لى حكمة القعود أيضاً وهى : إبقاء اخرية الوتر ولو بوجه فإنها وإن فاتت صورة ناسب أن لا نفوت معنى أيضاً لخرفهما عن شاكلة الصلاة التى صليت قبلهما لتصير صلاة متميزه مستقلة ممتازة عما قبلها ويبقى الوتر آخراً فيما جعل لها آخراً وهى صلاة الليل . وأما الركعتان بعدها فكأنهما صلاة أخرى لم يقصد تأخير الوتر عنها ولما كان القعود فيها لتغيير الشاكلة وإبقاء آخرية الوتر كان تصدياً فلو صلاهما قائما يفوت المعنى والله تعالى أعلم بالصواب .

« قوله نام الغليم » قيل : وهو موضع الترجمة . قال الحافظ رحمه الله تعالى : بل هو مذكور فى طريق آخر عنده فى كتاب التفسير وفيه فتحدث مع أهله ساعة . قلت وهو الصحيح وهذا هو السمر الذى أراده .

باب حفظ العلم

« فما نسيت بعد » والظاهر عندى عدم نسيانه جميع ماسمعه فى عمره لا أنه يقتصر على هذا المجلس فقط والعلم الآخر إنما لم يبثه أبو هريرة رضى الله عنه لأنه كان يتعلق بالفتن وأسماء أمراء الجور كما نقل فى حاشية الصحيح للشيخ احمد على رحمه الله تعالى وراجعه ثم إن هذه الأمة إنما ابتليت بالفتن لأنها رفع عنها عذاب الاستئصال وعليهم تقوم الساعة فابتليت بالفتن للتمحيص

باب الانصات للعلماء

وقد مر أن الإنصات صموت للاستماع ومعناه توجيه الحواس نحو المتكلم لما يلقى إليه منه وفى كتب غريب الحديث أنه بمعنى سكت سكوت مستمع فقيل : إنه تقييد وقيل تشبيه فقط والأول يفيدنا فى مسألة القراءة خلف الإمام وإن كان الثانى فلا يفيدنا فإن معناه حينئذ أن يكون حاله مشابها لحال المستمع وإن لم يكن مستمعا حقيقة وقد مر منى أن الآية تقتصر على الجهرية فقط فلا تقوم حجة عليهم فى حق السرية .

قوله « رقاب بعض » مفعول مطلق أو حال للتشبيه

باب مايستحب للعالم الخ

وقد مر أن الاختلاف فيه إنما كان لأن هذه القصة لم تكن فى التوراة لأنها مرت فى التيه وكانت التوراة نزلت قبل ذلك .

قوله « ليس موسى بنى إسرائيل » وهذا اختلاف آخر وقد مر التنبيه على تعدد الاختلاف فيه.

قوله « هو أعلم منك » مناقشة افظية لتركه الأليق بشأنه فإن الأدب فى مثل هذه المواضع أن يوكل العلم إلى الله سبحانه ولا يحكم من عند نفسه بشىء .

قوله « وكان لموسى وفتاه عجبا » وإنما تعجب فتاه إذ ذاك لأنه كان مستيقظا ناظراً إلى عجائب قدرته تعالى من حياته واتخاذه فى الماء سرباً أما موسى عليه السلام فكان نائماً وإنما تعجب بعد ما استيقظ وعلم قصة الحوت .

قوله «نصباً» وإنما ألقى عليه النصب تكوينا مع الأمر بالانطلاق تشريعاً فكان مأموراً بالانطلاق ومع ذلك يلقى عليه النصب من جهة التكوين فعلم : أنهما بابان قد يتحدان وقد يتخالفان فلا يوافق التشريع التكوين ، ولا التكوين التشريع دائما ، والنجاة فى اتباع التشريع دون التكوين كائنا ما كان وكذلك ألقى عليه النسيان تكوينا فلا بعد فى نسيانه مرة بعد مرة .

قوله « قصصا » (بير ديكهتى هوئى) .

قوله « مسجى » وفى طريقه على متن البحر مضطجعا :

قوله أنى بأرضك السلام » ولعله رد عليه السلام . ثم قال ذلك .

قوله « خضر » نبى عند الجمهور وليس داخلا تحت شريعة موسى عليه السلام .

قوله «أنت على علم الخ » ولذا قلت : إن الأعلم فى قول موسى عليه السلام كان على العرف فعند هذا طرف من العلم وعند هذا طرف والبعض مشترك وإنما الفضل لموسى عليه السلام .

قوله «فجاءت عصفورة » وهو أيضاً تكوين ليضرب له مثلا وعلم منه عقيدة النبيين فى علم الله تعالى وأنه لا يوازى بعلم الله شىء .

قوله « أقل لك » كلمة لك لمزيد التأكيد . قال الزمخشرى وكنت فى سفر فقلت لأعرابى وهذا الشغدف فقال نعم هذا شغنداف كما يقال فى الهندية (روتى بك كئى ؟ جواب دياجائى كه روتى بلكه روت !)ثم الزمخشرى يمر على مواضع من القرآن وربما يقول إنه لمزيد التصوير كما يقال سمعت بأذنى ورأيت بعينى ومراده فى الهندية (فوتوا تارنا) على حد قول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ماتفعل الخمر

فقوله « كونا » ههنا ألطف ما يكون يعجز عن إدراكه المعقولى فإنه يقول : إن كل شىء بتكوين من الله تعالى فلا وجه لتخصيص العينين . وسئل الشيخ صلاح الدين الصفدى السبكى عن قوله ان واستطعماها ، أوجز من قوله استطعما أهلها فأجاب عنه السبكى وبين الفرق بينهما

ونكتة هذا التطويل (١)

قوله « يريد أن ينقض » نسب فيه الفعل إلى الجماد وهو مليح جداً عند البلغاء .

قوله « لو صبر الخ » انكشف فيه عقيدة خاتم الأنبياء عليهم السلام فى حق علمه أيضاً .

قوله « أقتلت » وقد روى فى التفاسير أن خضرا عليه الصلاة والسلام نزع اللحم عن كتفه وأراه فإذا فيه طبع يوم طبع كافراً وهذا لايخالف حديث الفطرة وسيجىء فى موضعه تحقيقه

باب من سأل وهو قائم

أى أن السائل قائم والمسئول عنه جالس فهذا مجلس سطحى ليس فيه اهتمام بالفقه فهل يجوز السؤال فى مثل هذا الحال ؟ أو يقال : إنه كان عنده حديث فى هذا المضمون فأراد أن لا يتركه خاليا عن الترجمة . ويستفيد منه مسألة وقد نقل عن مالك مايدل على أنه كان يكره ذلك ، فإنه مر على شيخ يحدث قوما فلم ير فى المجلس فسحة فلم يقف وذهب إلى وجهه ولم يجلس فيه وقال كرهت أن أسمع الأحاديث وإنى قائم وكان إذا حدث حدث بالوقار والتؤدة .

قوله « فرفع رأسه » لأنه كان جالساً وكان السائل قائما

قوله « فقال » لم يتعرض إلى استقصاء الأقسام واستيفاء الوجوه بل عدل إلى مراده

قوله « فان أحدنا » والفاء ليست للتعليل على طريق المعقولين بل لمجرد التناسب . وحاصله أنى أرى القتال على أنحاء

قوله « لتكون كلمة الله هى العليا » حكى أن تيمور لما قتل قوما وجمع هامات المقتولين ووضع عليها سريره واستوى عليه ظلماً وعلواً سأل علماءهم عن قتله هؤلاء . فتقدم للجواب من كان أهدى منهم وقال : من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله ففطن أنه رام تخليص به نفسه فتركه .

باب السؤال الخ

وعند الترمذى السعى ورمى الجمار لإقامة ذكر الله . ولما كان هذان الفعلان خاليين عن معنى الذكر ظاهراً تعرض إليهما خاصة ونبه على أنهما أيضا لإقامة ذكر الله فإنهما كانا من أفعال المقربين

(١) قلت : والأسف كل الأسف على أنه لم يذكر ماذا كان جوابه وقد استشكل جوابه على الفحول . - * -

- * - ذكره الشيخ بهاء الدين بن التقى السبكى عن والده التقى السبكى مفصلا فى كتابه (عروس الأفراح) فى بحث مسألة « وضع المظهر موضع المضمر » فراجعه إن شئت . (من النورى المصحح)

فأدخلهما الله تعالى فى الحج وجعل حكاية أفعالهم وتذكيرها ذكرا برأسه ويفعل الله مايشاء ويحكم ما يريد . وغرض البخارى أنهاتين إذا كانتا عبادة فالسؤال فى خلال الذكر قادح أم لا ؟ أو نظره إلى ما روى ماحاصله : أن لا يقضى القاضى فى حالة غير مطمئنة وهذا أوان الذكر فهل يفتى فى تلك الحال بشىء ؟ والجواب على الأول : أن الفتيا ليس بقادح فى الذكر لأنه أيضاذكر . وعلى الثانى أنه جائز للمتيقظ الفطن . ورأيت فى تذكرة بعض المحدثين أن الطلبة كانوا يقرءون عليه فكان يجيب كلا فى زمان واحد ويميز ما كان غلطهم من صوابهم فهذا أمر يختلف فيه أحوال الناس وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

باب وما أوتيتم من العلم الخ

وفى بعض الروايات الصحيحة أن هذا السؤال كان فى مكة . وفى أخرى أنه كان فى المدينة . وعندى كلاهما صحيح . واعلم أن الروح قد يطلق ويراد به الملك قال الله تعالى (تنزل الملائكة والروح) . وقد يطلق ويقصد بهالمدبر للبدن أعنى الروح المنفوخة فى الجسد . وادعى الحافظ ابن قيم رحمه الله أن المراد منه فى تلك الآية هو المعنى الأول . وأما المعنى الثانى فلم يذكر فى القرآن إلا بلفظ النفس ولم يستعمل هذا اللفظ فى المدبر للبدن وإذن سؤالهم عن الملك . قلت ولعل المراد منه ههنا هو المعنى الثانى أى المدبر للبدن لأن السؤال عنه هو الدائر السائر بين الناس أما الروح بمعنى الملك فلا يعرفونه غير أهل العلم فينبغى أن تحمل الآية على المتعارف وإطلاقه على المدبر للبدن ثبت فى الأحاديث روى الحافظ عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الروح مخلوق من مخلوقات الله تعالى الخ ونقله (السهيلى) فى الروض وجعله موقوفا وما كنت أفهم مراده حتى طالعت كلام السهيلى رحمه الله فإنه قال : إن نسبة الملك إلى الروح كنسبة البشر إلى الملك فكما أن الملائكة ينظرون إلينا ولا نراهم كذلك الروح ترى الملائكة ولا يرونها فتبين أنه ليس مراده كونها مخلوقة لله تعالى فقط فإنه أمر ظاهر بل المراد أنه نوع مستقل مخلوقة لله تعالى كالملائكة والإنسان والفرق بين الروح والنفس لا تجد ألطف من كلام السهيلى فراجعه وما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى يبنى على مكاشفات الصوفية .

قوله « من أمر ربى » واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ فقيل لا ، وقيل نعم . ومنهم الغزالى وكذلك اختلف فى تفسير عالم الأمر والخلق فقيل : إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الأمر فما كان من عالم الأمر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة وأن المرء يقيس على نفسه مثل سائر وقال المفسرون : إن الخلق عالم التكوين والأمر عالم التشريع . وحينئذ حاصل الجواب:

أن الروح من أمره تعالى أمرها . فوجدت من أمره تعالى ولما لم تعطوا من العلم إلا قليلا فلا ينكشف عليكم حقيقتها أزيد منه وعلى هذا فكأنهم منعوا عن السؤال عنها والخوض فيها فلا يجوز البحث فيها إلا بعد رعاية قواعد الشريعة . وقال الشيخ المجدد السرهندي رحمه الله تعالى : إن تحت العرش عالم الخلق ومافوقه عالم الأمر . وذهب الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى إلى أن ما خلق الله من كتم العدم بلفظ كن فهو عالم الأمر وما خلق شيئاً من شيء كالإنسان من الطين فهو عالم الخلق . قلت والشيء الأول يقال له المادة وهو مسلم عند الكل ولا ينكرها إلا مكابر أما الهيولى فليس بشيء إنما هو أوهامهم غلبت عليهم . وقد قيل : إن الوهم خلاق - والذي تحقق عندي في بيان مراده أمر آخر ويتوقف على مقدمة وهي : أن المتكلمين قالوا : إن الفعل مختص بذي شعور ومن لا شعور فيه لا فعل له . وأقر الطوسي في (شرح الاشارات) والصدر الشيرازي وصاحب الشمس البازغة على أن للطبيعة شعورا . وأقول يمكن عندي أن يصدر الفعل ممن لاشعور له أيضا لكن لا بد من انتهائه إلى ذي شعور كما أن ابن سينا خمس الحركة وسمى نوعا منها حركة التسخير . والحاصل : أن الفعل لابد أن ينتهي إلى شعور أو إلى ذي شعور . وإذا علمت هذا فاعلم أن القرآن لم يتعرض في الجواب إلى حقيقة الروح ومادته بل ذكر العلة الصورية فقط ، ويريد أن الروح محرك للبدن وانتهاء شعورها أمر الرب فهذا علتها الصورية فقط . أما حقيقتها فلا يعلمها إلا هو [1] .

باب من ترك بعض الاختيار الخ

يريد أن العمل بالمرجوح مع العلم بالراجح جائز إذا كانت فيه مصلحة

قوله « الاختيارات » أي الجائزات وكان النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يرد بناء البيت إلى بناء الإبراهيمي إلا أنه لم يفعله لما في الحديث وترك هذا الاختيار وهو موضع الترجمة .

باب من خص بالعلم قوما دون قوم الخ

يعني العلم شيء شريف فهل يخص به أحداً دون أحد ؟ فكان الباب الأول في الفرق بين الفطن الذكي والبليد الغبي . وهذا الباب في الفرق بين الشريف والوضيع .

قوله « إلا حرمه الله » واستشكله الناس . فإن ظاهره يدل على أنه لاحاجة للنجاة إلى سائر الفرائض بل تكفي لها كلمة التوحيد فقط فحمله بعضهم على زمن قبل زمان نزول الأحكام فإن

---

(١) قلت ولم يتحصل لي في تقرير مراده مع تفكر تام غير هذه الجمل فهي ضالة الحكيم فمن وجدها فهو أحق بها ويحتمل أن تكون كلمات سقطت عند الضبط فأشكل الغرض

مدار النجاة إذ ذاك كان هو التوحيد فقط فعند مسلم ص ٢٣٣ فى « باب الرخصة فى التخلف عن الجماعة » عن عتبان فإن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغى بذلك وجه الله وفى الرواية التى بعده قال الزهرى ثم نزلت بعد ذلك فرائض وأمور نرى أن الأمر انتهى اليها فمن استطاع أن لا يغير فلا يغير. قلت وهو بعيد جدا فإن الراوى معاذ بن جبل وهو أنصارى ولا يمكن عدم نزول حكم إلى ورودهم فى المدينة زادها الله شرفا وبعضهم قسم النار أى نار الكفار ونار عصاة المؤمنين (١) وحملوها على الأول. أقول وتقسيم النار وإن كان صحيحا فى نفسه لكنه لا يصلح شرحا للحديث. وقد صح فى الأحاديث اختلاف أنواع العذاب. أقول : والصواب عندى أن الائتمار بالطاعات والانتهاء عن المعاصى مراعى ههنا أيضا وإن حذف ذكره من العبادة لأن الشارع لما فرغ من ذكرها مرة وتفصيلها باباً باباً والترغيب فيها طاعة طاعة، والتحذير عنها معصية معصية، فقد استغنى عن تكريره فى كل موضع لأنه بين وأكد لسليم الفطرة أن هذه الأشياء أيضا دخيلة فى النجاة عنده فلم تبق له حاجة إلى القيود فى كل مرة، وهو الطريق المسلوك فى العرف فانهم يرون المعلوم كالمذكور وإنما يستوفون الكلام فيما يتعسر انتقال الذهن إليه. وإنما خص الكلمة من بين سائر الأجزاء لكونها أساسا وأصلا ومدارا للحياة الأبدية فهى المؤثرة حقيقة. والأعمال وإن كانت دخيلة فى تحريم النار إلا أن المؤثرة فيها هى تلك الكلمة. ثم تلك الكلمة وإن كانت هى المؤثرة لكنها لا غنية بها عن تلك الأعمال فالحاصل أن تحريم النار وإن دار بالمجموع لكنه خص من هذا المجموع ما كان أهم من بينها وهو تلك الكلمة كالأصل للشجرة فإنه لا حياة لها بدون الأصل. ثم إن هذه القاعدة مطردة فى جميع ماورد فيه الوعد والوعيد فلا

---

(١) ومما يدل على ذلك ما رواه مسلم فى باب اثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ص ١٠٤ ج ١ عن أبى سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس منكم أصابتهم النار بذنوبهم أو قال بخطاياهم فأماتهم الله تعالى إماتة حتى إذا كانوا فحما أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر أى جماعات فبثوا على النار الجنة الخ، قال النووى هذه الاماتة إماتة حقيقية يذهب معها الاحساس ويكون عذابهم على قدر ذنوبهم ثم يميتهم ثم يكونون محبوسين فى النار من غير إحساس المدة التى قدرها الله تعالى ثم يخرجون من النار موتى. والوجه الثانى ما حكاه عن قاضى عياض : أنه ليس بموت حقيقى ولكن يغيب عنهم إحساسهم بالآلام قال ويجوز أن يكون آلامهم أخف انتهى مختصرا جدا - وقال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح ووقع فى حديث أبى هريرة أنهم إذا دخلوا النار فاذا أراد الله تعالى إخراجهم أحسهم ألم العذاب تلك الساعة - اه. ووجدت فيه زيادة فى تقرير الفاضل عبد العزيز أن فيه رواية فى البدور السافرة تدل على أنهم لا يكون لهم حس ماداموا فى النار فاذا أخرجوا أحسوه من ساعته كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى فقيه دليل على تعدد النارين.

يتعرض فيه إلى وجود شرط ورفع مانع فإنه يكون عنده ملحوظا على كنهه . وإنما يذكر الكلام مرسلا لظهوره ثم اعلم : أن من فطرة الإنسان أنه يجعل كليات من عند نفسه وليس هذا إلا لعدم إحاطته بأطراف الشيء وجوانبه وليس حال العامة كالطبيب فإنه إذ يحكم على دواء بأنه مفيد أو مضر لا يحكم إلا بظنه الغالب لكن إذا جاءه واحد من الأغبياء يجعله كليا ويزعم أنه مفيد أبدا ولا يمكن عنده خلاف ذلك حتى إذا تخلف عنه الحكم مرة يسب الطبيب ويكذبه ، ولا يدرى أنه لا يسب إلا نفسه فكذلك إذا أخبر الشارع عن أشياء غائبة وإن كان حكمه عليها قطعيا لكن تكون هناك شرائط وموانع معتبرة عنده فيجيء واحد من الأشقياء ولا يراعى تلك الشرائط والموانع ويجعل الكلام المرسل كلياً . ثم إذا تخلف عنده الحكم يضطرب ويقلق فلا يلوم إلا نفسه ولما كان حال الإنسان بين طرفى نقيض فقد يتداوى بدواء ويكون عنده أنه نافع قطعاً فلم ينفعه فإنه لا يكذب نفسه ، ولا يلزم الطبيب ، ولكنه يعلل تارة بأن الدواء كان رديئا أو لم يستعمله على وجهه أو عدم حمايته نفسه عن المضرات . ولكنه إذا مر على آية من آيات الله أو حديث من أحاديث رسوله ويبدو له فيه قلق فإنه لا يتعلل بشيء ولا يطمئن قلبه بحال حتى يكون أول كافر به قتل الإنسان ما أكفره فلا يخلو حاله إلا من حمق جلى أو نفاق خفى .

والجواب الآخر : أن الشارع ذكر الخواص على طريق (التذكرة) دون (القرابادين) والتذكرة فى مصطلح الطب ماتذكر فيها خواص المفردات . والقرابادين ما تذكر فيها خواص المركبات . فحكمه على العبادات وذكر خواصها على طور التذكرة فقط ولا يمكن غيره فى الدنيا فان التركيب لا يحصل إلا بعد انصرام العالم . فحكمه أيضا لا يظهر إلا هناك . وهذا كالطبيب يحكم على المفردات أن هذا سم وهذا ترياق وهذا مسهل وهذا قابض ثم إذا ركب دواء من الأشياء الحارة والباردة معاً وكسر هذا سورة هذا يخرج من بينهما مزاج ثالث مع وجود الدواء الحار والبارد فيه ولا يأتى فيه قال وقيل ، ولا يكذبه أحد لأنه ما كان ذكر من حرارته وبرودته إنما كان حاله بانفراده فإذا مزج أحدهما بالآخر خرج منه مزاج آخر . وهكذا كلمة التوحيد فإنها تحرم النار بلا مرية ولا فرية إلا أنها إذا خالطتها المعاصى ماذا يصير مزاجه فالله أعلم به نعم إن غلبت آثار الكلمة على المعاصى جرته إلى الجنة وإن كان غير ذلك فالعياذ بالله وإذا علمت أن المزاج المركب لا يحصل إلا فى الآخرة علمت : أن مطالبة القرابادين فى الحالة الراهنة جهل وسفه وكأنه استخبار عن أمر لم يوجد بعد ومآله الاطلاع على التقدير وكذا المنع من بيان التذكرة أيضا حمق وغباوة فإن فى عدم الذكر مطلقا ضرر الأمة فإنه وإن لم يحصل عندها بالتذكرة العلم

التام لكنه لم يبق مجهولا مطلقا أيضا وحصل نحو من العلم . فإن قلت : فى ذكر التذكرة بعض حرج وإشكالات . قلت : لا إشكال فيها للفطرة السليمة والجاهل بمعزل عن النظر وبمثله ينحل حديث الكفارات فإن الصلاة إلى الصلاة مثلا لما صارت كفارة ولم يبق له ذنب فماذا تصنع المكفرات الأخر وحله : أن مجموع المكفرات دخيلة فى مجموع المعاصى ولا يحصل هذا المجموع إلا فى الآخرة ولكن الشارع لما أراد الاطلاع على قطعة قطعة جاء التعبير كما ترى .

قوله من كان آخر كلامه وليس المراد من الكلمة ههنا ما كانت على طريق العقيدة بل هى عمل من الأعمال الصالحة وحسنة من حسناته أجرها عند الرحيل هو النجاة فهذه فضيلة لمن جرت تلك الكلمة على لسانه ولما كانت على طريق الأذكار دون الإيمان فلا يحكم بالكفر على من لم تجر تلك الكلمة على لسانه ومعنى الآخرية أن لا يجرى على لسانه بعدها شىء من كلام الدنيا فمن قالها وأغمى عليه ليلا مثلا ومات فيه ولم يفق فإنه يرجى له هذا الأجر الموعود إن شاء الله تعالى .

قوله إذا يتكلوا قد يسبق إلى الأذهان أن المراد منه الاتكال عن الفرائض لأن الكلمة المجردة إذا صارت كفيلة للنجاة فلم تبق حاجة إلى الأعمال الأخر وليس بمراد قطعا بل المراد الاتكال من فضائل الأعمال وفواضلها لأن الإنسان أرغب فى دفع المضرة من جلب المنفعة فإذا علم أن الكلمة والفرائض تكفى له لدفع النار ذهب يقنع عليها وتتكاسل عن النوافل ولا يسابق إلى المدارج العليا وقد حكى الله سبحانه عن فطرته تلك بقوله « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا - الخ » فالإنسان لا يزال مجتهدا فى آخرته فإذا تيقن نجاته فتر وهذا أمر مركوز فى خاطره ولذا منعه النبى ﷺ عن إخباره لأن الاكتفاء بالفرائض والاقتار عن الفضائل نقيصة لهم وحرمان عن الطبقات العلى فأحب أن لا يتكلوا ويجتهدوا فى معالى الأمور لأن الله تعالى يحب معالى الهمم وقد مدح حسان النبى ﷺ بقوله

له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر

والدليل على أن المراد من الاتكال هو الاتكال عن الفرائض ، وانه فى طلب الدرجات ما رواه الترمذى ص ٧٦ ج ٢ عن معاذ بن جبل فى هذا الحديث « أن رسول الله ﷺ قال من صام رمضان وصلى الصلاة وحج البيت لا أدرى أذكر الزكاة أم لا ؟ إلا كان حقا على الله أن يغفر له إن هاجر فى سبيل الله أو مكث بأرضه التى ولد بها قال معاذ ألا أخبر بها الناس ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذر الناس يعملون فإن فى الجنة مائة درجة . . والفردوس أعلى الجنة . . فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس » ففيه ذكر الفرائض أيضا والتحريض على الدرجة العليا فانكشف

أنه لم يرد فى الحديث المجمل الاتكال عن الفرائض . وأن الحديث لا يختص مراده بكونه قبل نزول الأحكام . كيف ؟ ! وترك الفرائض لا يرجى من عوام الناس وشأن الصحابة رضى الله عنهم أرفع . وعند (الترمذى) عن معاذ أيضا ص ٨٦ ج ٢ قال كنت مع النبى ﷺ فى سفر فأصبحت يوما قريبا منه ونحن نسير فقلت يارسول الله أخبرنى بعمل يدخلنى الجنة ويباعدنى عن النار ، قال لقد سألتنى عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه ، تعبد الله ، ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت الخ . ففيه أيضا ذكر الفرائض بتمامها وأيضا عند البخارى ص ٣٩١ وهو وإن كان عن أبى هريرة لكن المضمون واحد قال: « قال النبى ﷺ : من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة جاهد فى سبيل الله أو جلس فى أرضه التى ولد فيها قالوا يارسول الله أفلا نبشر الناس ؟ قال إن فى الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين فى سبيل الله »

فتبين من هذا : أن الحديث لم يرد فى القدر المتحتم وإنما أراد اتكالهم عن الفضائل والفواضل والحاصل : أن هذا الوعد إنما هو بعد لحاظ جميع ما ورد فى الشرع من الأوامر والنواهى ، ثم الاتكال فيما وراء ذلك . ولما أراد أن يبشر به الناس أبهم فى الشروط وترك استيفاء الأمور فإن البشارة باب آخر والمناسب لها الإجمال والإبهام .

باب الحياء فى العلم

لما ورد الحديث فى الطرفين لحديث ابن عمر رضى الله عنه يدل على حسنه وحديث عائشة رضى الله عنها على قبحه قسمه على الحالات وجعله فى بعض الأحوال حسناً وفى بعضها قبيحاً فإن الحياء إذا كان عن تحصيل علم فهو مذموم وإن كان كما استحى ابن عمر رضى الله عنه فهو ممدوح فانه لم يتبدل بسكوته حلال أو حرام ولكن فاتته فضيلة بالحضرة النبوية عليها الصلاة والسلام فلعله يؤجر عليها فى الآخرة . وعن أبى حنيفة رضى الله عنه فى جواب سائل (مابخلت بالإفادة ولا استحييت من الاستفادة) وعن الأصمعى : ذلة السؤال خير من ذلة الجهل مدة عمره .

قوله « إن الله لايستحيى » وقد تأول الناس فيه وإنى لا أتأخر عن اسناد أمر أسنده الله سبحانه وتعالى بنفسه إلى نفسه ولكن أكل علم كيفيته إلى الله عزوجل . ولا أقول كما قال البيضاوى إن الرحمة عبارة عن رقة القلب فإسنادها إليه تعالى مجاز . وياللعجب ! ! ! فإن الرحمة إذا كان إسنادها إلى الله تعالى مجازاً فإلى من يكون حقيقة ؟

قوله « أوتحتلم المرأة ؟ » واعلم أنه اختلف فى الاحتلام فى حق الأنبياء والحق أنه يجوز فى حق

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا أنه يكون لامتلاء كيسة المنى ولا دخل فيه للشيطان . وما نقل (١) عن محمد رحمه الله تعالى : أن لا غسل على المرأة إذا احتلمت فتأويله أنه إذا لم يخرج من عضوها الداخل إلى الخارج

قوله بم يشبهها ؟ وفسروا العلو تارة بالغلبة وأخرى بالسبق .

باب من استحى فامر غيره بالسؤال الخ

ووجه الاستحياء مذكور فى لفظ الحديث وهو قوله لمكان ابنته تحته وهو معنى صحيح .

قوله « فأمرت المقداد » أى للسؤال فى حق نفسه وسأل هو أيضاً لكنه على طريق الفرض بدون التعرض إلى الواقعة لمن هى فلا تناقض .

قوله « فقيه الوضوء » وذهب أحمد رحمه الله تعالى إلى أن الحديث من أحكام المذى دون الصلاة فينبغى أن يكون الوضوء عقيب خروجه لاعند القيام إلى الصلاة فقط وهكذا نسبه الشوكانى فى النيل إلى الحنفية أيضاً . قلت : ولا أتردد فى أن المطلوب عند الشرع هو إزالة النجاسات على الفور والتلطخ بها زمانا مكروه عنده قطعا إلا أن أثره لما لم يظهر إلا عند القيام إلى الصلاة جاء الخمول فى كتب الفقه كحكم الديانات فإنها قلما تذكر فى المتون وعامة الشروح . ووجهه أن الفقهاء عامة يتعرضون إلى بيان الفرائض والواجبات وقليلا مايذكرون المستحبات والسنن الزوائد ولما كان هذا النوع من الوضوء مستحباً عقيب خروج المذى وواجبا عند القيام إلى الصلاة لم يذكروه إلا عند القيام إليها . ثم إنه إن توضأ عقيبه وقام إلى الصلاة متصلا يتأدى فى زمنه الفرض أيضاً وفى بعض طرقه غسل العضو فقط وفى بعضها غسل الأنثيين أيضا وفى بعضها غسل المرفقين أيضاً وتصدى المحدثون إلى إعلاله . قلت : هو صحيح ويحمل على الاستحباب وما ذكره الطحاوى أن الغسل للعلاج لايريد به العلاج الطبى بل انقطاع التقطير فى الحالة الراهنة كما أمر النبى ﷺ للمستحاضة أن تغتسل ولبعضها أن تجلس فى المركن .

---

(١) وتفصيله أن فى منى المرأة اختلافاً للأطباء فذهب أرسطو إلى تحقيق المنى فى النساء وذهب جالينوس إلى نفيه وقال : إنه رطوبة أخرى يشبه المنى ويكون الولد من ماء الرجل فقط بخلاف أرسطو فإنه اختار كون الولد من مجموع منى الرجل والمرأة ولا بعد أن يكون قول محمد رضى الله عنه مبنياً على هذا الاختلاف وأما تأويله على مذهب الجمهور فقد ذكرناه . هكذا وجدته فى تقرير المولى عبد العزيز بالهندية فيما ضبطه من املاء الشيخ رحمه الله تعالى

الكلام فى الربط بين القرآن والحديث والفقه كيف هو؟

واعلم أن فهم الحديث والاطلاع على أغراض الشارع مما لا يتيسر إلا بعد علم الفقه لأنه لا يمكن شرحه بمجرد اللغة مادام لم يظهر فيه أقوال الصحابة رضى الله عنهم ومذاهب الأئمة بل يبقى (۱) معلقاً لايدرى وجوهه وطرقه فإذا انكشف ماذهب إليه الذاهبون واختاره المختارون خف عليك أن تختار واحداً من هذه الوجوه . وهو حال الحديث مع القرآن ، ربما يتعذر تحصيل مراده بدون المراجعة إلى الأحاديث فإذا وردت الأحاديث التى تتعلق به قرب اقتناص غرض الشارع . وهذا من غاية علوه ورفعة محله بل كلما كان الكلام أبلغ كان فى احتمال الوجوه أزيد ولا يفهم هذا المعنى إلا من عنى به . وأما الجاهل فيزعمه سهل الوصول لقوله تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر ـ الخ) ولا يدرى أنه ليس تيسيره على قدر ما فهمه بل معناه أنه يشترك فى تحصيل معناه والاستفادة منه الأعالى والأدانى لكنه يكون بقدر نصيبهم من العلم وهذا من غاية إعجازه يسمعه الجاهل ويأخذ منه علما بقدره ويراه الفحول ويفعمون منه دلاء بقدر أفهامهم بخلاف كلام الناس فإنه إن كان ملتحقا بأصوات الحيوانات فإنه لايلتفت إليه البلغاء وإن كان فى مرتبة من البلاغة لايدرك مراده الجهلاء وهذا كتاب بلغ فى مراتب البلاغة أقصاها ولم يزل سحاب علومه ماطراً على كافة الناس عقلائهم وسفهائهم سواء بسواء وهذا معنى التيسير لا مافهموه .

باب ذكر العلم والفتيا فى المسجد

أى أن المسجد وإن بنى للصلاة لكن (۲) العلم والفتوى أيضاًمن أمور الآخرة فيجوز أيضا

---

(۱) ولا يشق عليك هذا اللفظ ، فإنه روى عن الإمام أبى حنيفة النعمان كما فى الميزان ، لولا السنة مافهم أحد منا القرآن ، وعن الإمام الشافعى رضى الله عنه : جميع ماتقوله الأئمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن . وقد روى عن عمران بن حصين رضى الله عنه : أنه قال لرجل : أنك امرؤ أحمق أتجد فى كتاب الله الظهر أربعا لايجهر فيها بالقراءة ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ثم قال : أتجد هذا فى كتاب الله مفسراً وإن كتاب الله أبهم هذا وأن السنة تفسر ذلك ـ وقال الأوزاعى : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذى روى أن السنة قاضية على الكتاب فقال ما أجسر على هذا ولكنى أقول : إن السنة تفسر الكتاب (كذا فى الموافقات مع اختصار)

(۲) وفى خيرات الحسان : أن الثورى كان أصغر سناً من الإمام أبى حنيفة رحمه الله ، فدخل عليه مرة وهو

والقضاء أيضاً يجوز عندنا دون الشافعى رحمه الله تعالى لأنه ذكر وإقامة الحد لايجوز لأنه من المعاملات ويجوز تعليم الأطفال إذا لم يأخذ عليه أجراً .

قوله « إن رجلا قام الخ » خرج من المدينة يوم السبت وبين مسائل الميقات يوم الجمعة قبل السفر .

قوله « يهل من ذى الحليفة » وفى الموطأ لمحمد أن المدنى لو مر على ذى الحليفة وأحرم من الجحفة لا يكون جناية فدل على أنه إذا أحرم من أبعد الميقاتين فلا جناية عليه بمروره على أقربه بدون الإحرام وهذه مسألة لم تذكر فى عامة كتب الفقه .

قوله « ذات عرق » قال الشافعية إنها وقتها الفاروق الأعظم رضى الله عنه . وقلنا بل وقتها النبى صلى الله عليه وسلم من قبل غير أنه اشتهر فى زمن عمر رضى الله عنه لأنه ظهرت الفتوح فى زمنه وانتشر المسلمون فى البلاد .

باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله الخ

أى لاحرج فيه بل هو من المحسنات وإنما تعرض فى الجواب إلى ذكر مالا يجوز ولم يتعرض إلى ذكر الجائزات لكونه أخصر وأنفع

قوله القميص والضابطة فيه : أن كل ثوب مخيط مستمسك على الجسد بدون شد لايلبسه المحرم وإن لم يجد الإزار يجوز فتق السراويل ويتخذه إزاراً وإذا لم يجد النعلين يقطع الخف أسفل من الكعبين . وقال الحنفية رحمهم الله تعالى الممنوع فى الإحرام الطيب وفى الإحداد الزينة وراجع المسائل من الفقه .

بذاكرمع أصحابه برفع الصوت فقال له الثورى رفع الصوت فى المسجد ؟ فقال له الإمام رحمه الله تعالى أن هؤلاء لايفهمون إلا به وظاهره أن الإمام أجازه وفى النظم لابن وهبان لا ويفسق معتاد المرور بجامع ومن علم الأطفال فيه ويؤزر . وظاهره أن الأطفال فى المسجد فسوق ثم رأيت شرحه لابن شحنة أن المراد منه التعليم بالأجرة وله شرح آخر للشرنبلالى إلا أنى لم أجده .

كتاب الوضوء

الوضوء هو الصفاء والنور لغة ، وقد أخبرت الشريعة بوضاءة أعضاء الوضوء فى المحشر .

قوله « إذا قمتم إلى الصلاة » قالوا معناه إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون ولا أقول بالتقدير بل أقول معنى الأمر بالوضوء لمن كان محدثاً بالوجوب وإلا فعلى الاستحباب ويجوز عندى دخول الفرض والمستحب تحت لفظ واحد وليس بمجاز . وإذا صح إطلاق الوضوء والصلاة على الفرض والمستحب فأى بأس فى إطلاق المشتق عليهما . والعجب من الرازى فى المحصول حيث قال : إن الصلاة حقيقة فى الفريضة ومجاز فى النافلة . قلت : كلا بل الحقيقة والمسمى فى الصورتين واحدة وإنما الاختلاف بحسب الأوصاف وهى من الخارج ، فينبغى أن يميز بين الشيء وأوصافه الطارئة من الخارج . وإذا كانت حقيقتها فى الصورتين واحدة لزم أن يصح إطلاق اللفظ عليهما حقيقة أيضاً . ثم إن الشريعة لم توجب عبادة إلا وضع من جنسها نفلا . وفى الفقه أن النذر إنما ينعقد فيما يكون من جنسه واجب ، فعلم أن كل نفل من جنسه واجب أيضا . ومع هذا ذهب الرازى إلى أن لفظ الصلاة مجاز فى التطوع . ثم كون الأمر للوجوب أيضا لم يتحقق عندى بل هو مشترك عندى كما هو رأى الماتريدى وراجع لتفصيله رسالتى (فصل الخطاب) فى مسألة الفاتحة خلف الإمام ثم إن هذه الآية وإن كانت آخرها نزولا لكنها مما تقدم حكمها . أقول وفى سيرة محمد ابن إسحق (١) أن جبرائيل عليه السلام لما نزل بخمس آيات من أوائل اقرأ علمه الوضوء والصلاتين أيضا ، ومر عليه الشيخ ابن حجر المكى الشافعى فى شرح المشكاة وحسنه . قلت وفى إسناده راو تكلم فيه .

وجه القراءتين فى آية الوضوء

على نحو المذهب المختار بعد إمعان نظر وإعمال فكر وحذاقة فى الفنون العربية

« قوله تعالى وأرجلكم » استدل بها الشيعة على جواز المسح بالأرجل على قراءة الجر وهم

(١) وفى المشكاة من باب «آداب الخلاء» عن زيد بن حارثة عن النبى صلى الله عليه وسلم أن جبرائيل أتاه فى أول ما أوحى إليه فعلمه الوضوء والصلاة فلما فرغ من الوضوء أخذ غرفة من الماء فنضح بها فرجه ـ رواه احمد والدارقطنى .

لايجوزون المسح على الخفين مع كونه متواترا ! ! وتصدى لجوابهم علماء الأمة منهم ابن الحاجب والتفتازانى فى أواخر التلويح وابن الهمام وآخرون وما فتح الله على فى بيان وجه قراءة النصب : هو أن قوله وأرجلكم بالنصب مفعول معه وليس عطفاً ، وفرق بين واو العطف والتى للمفعول معه ، فإن العطف لبيان شركة المعطوف والمعطوف عليه فى أمر نحو جاءنى زيد وعمرو معناه أنهما مشتركان فى المجىء . وإن قلنا وعمراً بالنصب فمعناه بيان مصاحبته مع زيد فى الجملة . أما إنها فى الفعل خاصة أو فى أمر آخر فأمر موكول إلى الخارج على حد قولهم (إذا خلى وطبعه) ولا يدل على الشركة أصلا . وإن لزمت فى بعض المواد فمن تلقاء المادة لامن تلقاء المدلول . ثم المصاحبة معناها المقارنة : وهى قد تكون فى الزمان كقولهم (جاء البرد والجبات) بالنصب ليس معناه أن الجبات اشتركت فى المجىء مع البرد وأن الجائى هو البرد والجبات ، بل معناه أن الجائى هو البرد ثم له مصاحبة مع الجبات مصاحبة زمانية . أما إنه فى المجىء أو الخياطة مثلا فهو أمر خارج عن مدلول المفعول معه . والمعنى جاء البرد وخيطت الجبات فى زمانه فصاحبها زمانا ، ولو كانت فى الخياطة فجاء هذا وخيط هذا . وهذا أيضا نوع من المصاحبة . وقد تكون المصاحبة فى المكان كقولهم (سرت والطريق) ليس معناه أن الطريق أيضاً سار كما سار المتكلم فلا دلالة فيه على الشركة فى الفعل فإنه لم يسند السير إليه ، بل معناه أن السائر هو المتكلم لكن الطريق قارنه وصاحبه وبقى معه فى آخر سيره فكان مصاحباً له مصاحبة مكانية . وقد تكون بهما نحو قولهم (سرت والنيل) إذا اعتبرت جرى الماء معك ساعة . وهناك أمثلة أخرى . منها قولهم (لو تركت الناقة وفصيلتها لرضعتها) ليس معناه أن الترك واقع على الناقة والفصيلة كلتيهما ليكون من باب العطف والشركة بل معناه : لو تركت الناقة فقط وبقيت معها معاملة للفصيلة لرضعتها كقوله تعالى « ذرنى ومن خلقت وحيداً » لايريد الشركة فى الفعل بل معناه ذرنى فقط ثم انظر ماذا أفعل بهم ونحو قول الشاعر :

[وكنت ويحي كيدى واحد * نرمى جميعا ونرامى معا]

لا يريد الشاعر الشركة فى الكون فإنه ليس بشىء بل معناه كنت ويحي مصاحبا معى فالمراد هذا المجموع ثم كونهما كيدى واحد وكقول الآخر : —

[فكونوا أنتمُ وبنى أبيكم * مكان الكليتين من الطحال]

وإنما قطعه الشاعر عن إعراب ما قبله ونصبه إعراضا عن الشركة وإفادة للمصاحبة كما قرره (الرضى) فى قوله :

[للبس عباءه وتقرَّ عينى * أحب إلى من لبس الشفوف]

فإنه صرح أن نصب المضارع للقطع عن العطف ولإفادة المصاحبة وهو واو الصرف عندهم لصرفه عن حقيقتها التى هى العطف ، لأن الشاعر إنما أراد أن لبس العباءة مصاحبا مع هذا أحب

إليه يعني هـــذا المجموع أحب إليه ؛ ولا يريد أن هذا محبوب وهذا أيضا محبوب . ومر عليه (ابن هشام) في المغني وقال : إن بعضهم أضافوا قسما آخر وسموه واو الصرف كما في الشعر للبس عباءة الخ ثم قال : ولا حاجة إليه فإنا نقدر الناصب ونقول وللبس عباءة وأن تقر عيني الخ قلت وليس الأمر كما زعمه لفساد المعنى والوجه ما ذكره (الرضى) ومن ههنا نبين أن الواو في قوله تعالى « قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا » ليس للعطف ومعناه أن الله إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم مع كون أمه ومن في الأرض في حمايته لا يملك أحد أن ينقذه من الله وليس الإهلاك ههنا واقعا على هؤلاء جميعا لأن المقصود هو إظهار القدرة على إهلاك من جعل إلها من دون الله وافترى عليه بالألوهية ولو كان هؤلاء أعضاداً له لا إهلاك من في الأرض . والفرق بين إهلاك المسيح عليه السلام في حال مصاحبة جميع من في الأرض وحمايتهم إياه وإهلاك جميع من في الأرض غير خفي فإن في الإهلاك الأول قوة ليست في الثاني فهو على حد قوله « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فعجزهم في حال المظاهرة أبلغ من عجزهم في غير هذا الحال فكذلك إهلاك جميع من في الأرض وإن كان دليلا على قدرته على إهلاكه أيضاً إلا أن إهلاكه مصاحبا جميع من في الأرض إياه أدل على قدرته من إهلاكه في غير هذا الحال فإن القدرة في صورة إهلاك الجميع ضمني بخلافه في تلك الصورة . والحاصل : أن المسوق له في هذا الموضع هو بيان إهلاك من اتخذوه إلها وهو يتم بالمفعول معه مالا يتم بالعطف كما علمت وعلى هذا صارت الآية حجة قاطعة قاهرة على من تفوه بوفاة المسيح وتمسك بهذه الآية ودلت كالشمس في رابعة النهار على أنه لم يمت وإنه حي بعد وإنه تعالى لو أراد إهلاكه لم يمنعه أحد فعلم أنه لم يهلك ولو كان هلك لكان ذكر هلاكه أحرى من بيان القدرة فقط ولما لم يذكره مع داعية المقام علم أنه لم يهلك بعد والا لكان هلاكه أفحم للنصارى ولكن الله سبحانه انتقل من بيان الهلاك إلى بيان قدرته ثم صرح عليه في النساء وقال : « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » فأعلن أنه لم يمت ولو كان مات لكرره في رد الألوهية مع أنه ذكر مخاض والدته وكونه مولودا كسائر الناس إلا أن ولادته لما كانت بالنفخ على خلاف ولادة عامة الناس نبه على هذا الأمر البديع ليعلم أن الإنسان لا يصير إلها بكونه منفوخاً ومخلوقا من غير الطريق المعروف إنما هو إله يخلق كيف يشاء . ولذا جاءت تحمله على يديها ليراه الناس أنه ولد كما يولد الناس ؛ فانظر كيف ذكر ولادته على أتم تفصيل . ولم يذكر وفاته ولو إيماءً مع كونه أدل وأقطع لحجة الخصم فهذه الآية حجة قوية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها إن شاء الله تعالى . وإذا تحصلت الفرق بينهما ، فاعلم أن قوله تعـــالى وأرجلكم بالنصب مفعول معه وليس

لإفادة الشركة والمعنى أن للرجل معاملة مع مسح الرأس أما إنها معاملة المسح أو الغسل فهو مسكوت عنه .

ثم أقول : إن الواو قد لا تكون للشركة فى الحكم وتجىء للمصاحبة فقط مع اشترا كها فى الإعراب وأسميها واو المعية واستنبطته من كلام (الرضى) فى قوله للبس عباءة الخ وعلى هذا أمكن الواو فى قراءة الجر أيضا للمصاحبة دون إفادة الشركة والحسن فيه أن الآية جعلت الوجه واليدين فى طرف ، والرأس والرجل فى طرف آخر ، لأنهما نوعان يشتركان فى بعض الأحكام ويختصان ببعض آخر كسقوط الرأس والرجل فى التيمم . وأشار إليه ابن عباس رضى الله عنه ولعله فى الفوز الكبير أن الوجه واليد مغسولان ويعتبران فى التيمم ، والرأس والرجل قد يسقطان فى حكم الغسل ، فلهذين حكم ولهذين حكم ، ولذا جمعا فى الآية عند بيان المسح . وفى تذكرة قديمة عندى أن اليد والوجه مغسولاً فى الأقوام كلها بخلاف الرجل والرأس فإن الشريعة تفردت ببيان وظيفتهما . وانحل به ماتعسر عليهم من قول ثمامة عند البخارى : آمنت مع محمد ﷺ فهم منه الشارحون أنه آمن معه معية زمانية وليس بصادق فاضطروا إلى التأويلات ، ومراده أن ابتداء إيمانه قارن وصاحب مع بقاء إيمان محمد صلى الله عليه وسلم فصحت المعية ولهذا الضيق استشكلت عليهم آية أخرى وهى « فلما بلغ معه السعى » وقالوا : إن مع يتعلق بالسعى لا بقوله « بلغ » والحاصل أن المعية والمصاحبة تصدق بالاقتران فى الجملة لا كما فهموه وعند البخارى يكفيك الوجه والكفين بالنصب أيضا من هذا الوادى فإنه مفعول معه فإنه أدار الحكم على هذا المجموع ولم يرد أن يحكم على كل واحد على حدة ثم اعرف الفرق(١) بين قوله وامسحوا برءوسكم وقولنا وامسحوا رءوسكم بدون الباء وهو الظاهر لأن المسح متعد بنفسه ومثل قوله أوتره وأوتر به وقرأ الفاتحة وقرأ بالفاتحة . وتعرض إليه الزمخشرى تحت قوله تعالى « وهزى إليك بجذع النخلة » مع كون الهز متعديا بنفسه وسنقرر عليه الكلام مفصلا إن شاء الله تعالى فى (باب الوتر) وجملة الفرق ههنا

---

(١) قال الشيخ رضى الله عنه بعد نقل عبارة بدائع الفوائد الدالة على الفرق بين قولهم قرأت سورة كذا وقولهم قرأت بسورة كذا : إن المراد بالأول أنه قرأ هذا الشىء والمراد بالثانى انه أوقع القراءة المعروفة المعهودة التى اشتهرت بهذا الاسم بين الناس ، وعهدت أنها أى جنس بالإتيان بهذه السورة ـ ووجهه أن (قرأ) فى متعارف اللغة متعد بنفسه فإذا نقلته الشريعة إلى عرفها ولقبت به قراءة الصلاة صار لازما كأن معنى قرأ على هذا فعل فعل القراءة وهذا لا يحتاج إلى مفعول به فلما أريد تعلقه بسورة عدى بالباء ومثل هذا فى قوله فامسحوا برؤسكم بالباء وقولك مسحت رأس اليتيم ـ الأول على عرف الشريعة وهو إمرار اليد المبتلة على الشىء فاقتضى البلة بخلاف الثانى فانه على صرافة اللغة انتهى بعبارته الشريفة .

أنه لو قيل وامسحوا رءوسكم لكفى إمرار اليد بدون الماء أيضا عن عهدة المسح لأنه لا تعتبر فيه البلة لغة فإذا اعتبرت فيه المعهودية الشرعية وهى إمرار اليد المبتلة صار لازما واحتاج إلى تعديته بالباء وحينئذ معنى قوله امسحوا أى افعلوا فعل المسح يعنى المسح المعهود، فاقتصر على ما كان باليد المبتلة، ولعل العرب لما لم يكونوا يعتمون فى عامة أحوالهم جاء القرآن على عرفهم إذ ذاك وقال امسحوا برءوسكم ولم يتعرض إلى العمامة، ولذا عامة روايات وضوئه ﷺ خالية عن ذكر المسح على العمامة، ومتى كان معتما تعرض هناك الراوى كما عند أبى داود فى بيان صفة المسح أنه مسح ولم ينقض العمامة. ثم انه لا إجمال فى الآية عندى فى باب المسح كما قرره علماؤنا. والاقتصار على الربع إنما هو لأنه لم يثبت عنه ﷺ دونه ولو ثبت عنه ﷺ دون الربع لقلنا بفرضيته ﷺ وبفعله علمنا أن الفرض هو الربع ولو كان الفرض هو الكل لما تنزل إلى الربع وكذلك لو كان الفرض دون الربع لتنزل عنه بيانا للجواز فإذا اقتصر على الربع ثم لم يتنزل عنه ثبت أن هذا القدر هو الفرض ولا شك أن مذهبنا هو الأحوط فى هذا الباب حتى أن بعض الشافعية أيضا أقروا بذلك

قوله قال أبو عبد الله الخ وظنى أن المصنف رحمه الله انتقل إلى بيان مسألة أصولية وهى أن الزيادة بخبر الواحد تجوز. ولذا بين النبى ﷺ قدر الفرض مع عدم ذكره فى القرآن، وقد مر منا تحقيقه فى المقدمة فراجعه وحاصل المسألة عندنا: أن الزيادة بالخبر إنما تمتنع فى مرتبة الركنية والشرطية أما فى مرتبة الوجوب أو الاستحباب فلا (۱) ولعل نظر الشافعية فى أمثال هذه المواضع أن الحكم إذا كان قطعياً بنفسه لا تؤثر فيه ظنية الطريق، فخبر الواحد وإن كان ظنياً فى نفسه إلا أنه طريق لبلوغ الحكم القطعى إلينا فقط فلا يكون مؤثراً فى الحكم ونظر الحنفية أن خبر الواحد وإن كان طريقا لعلم الحكم لكنه لازم ولا انفكاك عن هذا الطريق الظنى فى تحصيل هذا الحكم القطعى وإذا امتنع انفكاك طريق العلم عن الحكم وجب أن يؤثر فيه ولم تصح مراعاة الحكم فى نفسه فظنية الطريق تسرى إلى الحكم لا محالة وتجعله ظنياً البتة . وبعبارة أخرى أن الشافعية ذهبوا إلى التجريد ونظروا إلى الحكم فى نفسه بدون ملاحظة حال الطريق والحنفية لاحظوا الحكم وطريقه فلم يمكن لهم أن يحكموا على المجموع إلا بالظنية فإن النتيجة تتبع الأخس الأرذل . وبعبارة أخرى: أن الشافعية جعلوا

---

(۱) قلت. ورأيت فى العرف الشذى فى باب مهور النساء أن الزيادة فى مرتبة الركنية والشرطية أيضاً تجوز عند شيخى رضى الله عنه وإن لم يكسبوه إلا فى مرتبة الظن دون القطع وهذا يبنى على تحقيقه أن الأ[illegible] والشرائط أيضاً قد تكون ظنية

القرآن كالمتن والحديث كالشرح فأخذوا المراد من المجموع ونحن أخذنا القرآن أولا ثم أوجبنا العمل بالحديث ثانياً ، فوضعنا هذا فى مرتبته وبعبارة أخرى أن الحنفية يتخذون السبيل هو القرآن إلا أنه لما ورد الحديث فيما سكت عنه القرآن يخرجون له صورة العمل ويعملون به أيضاً فكأنهم جعلوا حال القرآن مع الحديث كحال ظاهر الرواية مع النوادر .

ومما يتعلق بموضوعنا هذا مسألة النسخ والتخصيص والشيء بالشيء يذكر فاعلم : أن المنسوخ بعد نزول الناسخ يبقى قطعيا عندنا بخلاف التخصيص فإنه يجعل العام ظنياً . ووجه الفرق أن المخصص يصاحب العام زماناً فكأنه لم ينعقد حجة بعد حتى لحقه المخصص فأخرج عنه أفراداً فيخطر بالبال خروج الأفراد الأخر أيضاً لعلة مشتركة هناك . بخلاف الناسخ فإنه يتراخى عن المنسوخ زماناً فينعقد حجة فإذا نزل الناسخ وكان المنسوخ محكما إذ ذاك وحجة لم يؤثر فيه وعليه يتفرع منع تعليل الناسخ دون المخصص لأن تعليل الناسخ يستلزم أن يجوز إخراج أفراد أخر أيضاً مع أن النص لم يخرج إلا أفراداً معلومة فيلزم المعارضة بالنص بخلاف المخصص .

باب لاتقبل صلاة بغير طهور

قد يتخايل أن نفى القبول لا يستلزم نفى الصحة فقال قائل : إن القبول يطلق على معنيين الأول ما هو المعروف . والثانى ما يرادف الصحة . قلت بل هو ضد الرد فمعناه أن الصلاة بدون الطهور مردودة ولا حاجة إلى التقسيم لأنه انعقد الإجماع على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة . نعم فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بعض شذوذ فعند البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه : أنه لا يسجدها على غير وضوء إلا أن فى الحاشية للشيخ أحمد على السها دنفورى نقيضه أنه كان يسجدها على وضوء فتردد فيه النظر أيضا . أما فى صلاة الجنازة فقد ذهب بعضهم إلى جوازها بدون طهارة . ولعل الوجه عنده خفاء لفظ الصلاة فى صلاة الجنازة . والخفاء إنما يكون لنقص فى المسمى أو زيادة فيه فإذا نقص شيء من المسمى أو زاد فيه يتردد فيه أنه بقى داخلا فى مسماه أو خرج عنه ، كما قالوا فى الطرار والنباش : إن لفظ السارق خفى فيهما وكذلك ههنا خفى إطلاق الصلاة على صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لمعنى النقص فيهما . أما سجدة التلاوة فظاهر . وأما صلاة الجنازة فلعدم اشتمالها على الركوع والسجود . وذهب الفقهاء الأربعة والجمهور إلى أنها داخلة فى مسمى الصلاة وسجدة التلاوة من أخص أركان الصلاة فينبغى أن يشترط لها ما يشترط للصلاة .

وما نسب إلى مالك رحمه الله تعالى من أن الصلاة بدون الطهور جائزة عنده فهو باطل (١)

قوله « ماالحدث » ولما كان السؤال عنه حال كونه فى المسجد أجابه بالفساء والضراط لأنه قلما يقع فى المسجد إلا هذان ثم الحدث فى المسجد عمدا مكروه تحريما عندنا وفى قول تنزيها كما فى شرح المنية وفى طبقات المالكية أنه حرام بتا والمعتكف مستثنى عندى لمكان الضرورة .

﴿ فائدة ﴾ وراجع الخير الجارى وهو من تصنيف الملك محمد يعقوب البنانى المحشى على (مختصر الحسامى) وشرحه ملخص من العينى والفتح أخذ المطالب من العينى رحمه الله تعالى وأضاف عليه الفوائد من الفتح ـ وأكثر اشتغال أهل الهند كان فى الفلسفة والمنطق وقليل منهم اشتغل بالفقه والأصول والحديث فصنف الشيخ محمد عابد الهندى كتابا فى الفقه وكذا فتاوى ابراهيم شاهى ، ومجمع سلطانى ، وخاقانى ، وليست بشىء وبحوها مطالب المؤمنين لعالم من لاهور وقديق الاشتغال بالحديث فى سلسلة الشاه ولى الله رحمه الله تعالى إلى ثلاثة أسباط ثم انعدم

باب فضل الوضوء الخ

والفضل ههنا بمعنى الفضيلة ، وما بقى لا بمعنى الفضيلة فقط . واعلم أن الصلاة كانت فى بنى اسرائيل أيضاً وعند النسائى أنه فرضت عليهم صلاتان لا كما فى البيضاوى أنها كانت خمسين . وإذا ثبتت فيهم الصلاة فالأقرب أن يكون الوضوء أيضا وقد ثبت فى البخارى وضوء ساره . وعند الترمذى هذا وضوئى ووضوء الأنبياء من قبلى فثبت الوضوء فى الأمم السالفة فى الجملة وإذا اشترك الوضوء بيننا وبين الأمم فما وجه اختصاص التحجيل بهذه الأمة ؟ ولقائل أن يقول : إن وضوءنا أكثر من وضوئهم فإنه فرضت علينا خمس صلوات فى اليوم والليلة فازداد وضوءنا على وضوئهم . وقال قائل : إن التحجيل والغرة بسبب الإطالة ولعلها لم تكن فى الأمم السالفة . قلت : وعلى هذا ينبغى أن من لا يطيل غرته وتحجيله من هذه الأمة لا يحصل له نفس التحجيل والغرة يوم القيامة مع أن الأمر عندى : أن نفس التحجيل من آثار نفس الوضوء وإطالتها من إطالته فكون التحجيل من آثار الإطالة غير مسلم عندى ولم أجد فى هذا الباب مع تتبع بالغ غير ما فى حلية الأولياء لأبى نعيم فى صفات هذه الأمة « متوضئين الأطراف » وفى التوراة أنى أجد فى الألواح أمة حمادين متوضئين . . . فاجعلها يارب أمتى . وفى الدارمى عن كعب قال نجده مكتوبا

---

(١) أما من نسب إلى مالك رحمه الله جواز الصلاة مع الحدث فقد اشتبه عليه الحال بين الحدث والخبث وإنما الخلاف بين المالكية فى اشتراط الطهارة عن الخبث . فقيل بالوجوب وقيل بالسنية أما الطهارة عن الحدث فقد نقلوا عليه الاجماع .

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا فظ ولا غليظ ولا صخاب فى الأسواق ولا يجزى بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر وأمته الحمادون يكبرون الله عز وجل على كل نجد ويحمدونه فى كل منزلة ويتأزرون على أنصافهم ويتوضئون على أطرافهم مناديهم ينادى فى جو السماء صفهم فى القتال وصفهم فى الصلاة سواء لهم بالليل دوى كدوى النحل ومولده بمكة ومهاجره بطيبة وملكه بالشام اه .

فعلمت أن لوضوء هذه الأمة اختصاصات ليست فى الأمم الماضية فلذا صار وضوءنا وصفاً مشتهراً بنا . وظنى أن الوضوء فى الأمم السالفة كان على الأحداث بخلاف هذه الأمة فإنه عند الصلوات أيضاً وهو معنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ـ الخ» فالمطلوب من هذه الأمة الوضوء عند كل صلاة وإن لم يكن واجباً لا عند الأحداث فقط ولذا لا أقدر فيها وأنتم محدثون كما قدروه فإنه يختفى به رضاء الشارع وهو الوضوء لكل صلاة وعند أبى داود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهراً أو غير طاهر . . . . فكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه يرى أن به قوة فكان يتوضأ لكل صلاة فهذا دليل واضح على أن المطلوب والمرضى هو الوضوء عند كل صلاة لاعند الأحداث فقط . واستحبه فيها فقهائنا أيضاً[1] وبالجملة إذا علمت أن الغرة والتحجيل من خصائص هذه الأمة ؛ فإذن لا التباس بينها وبين الأمم السالفة ، فإن كل أمة تقوم مع نبيه وإنما يحصل الالتباس لمن لم يكن يتوضأ من هذه الأمة فإنه لا تكون له هذه السيماء فلعلهم يحرمون عن الكوثر فمن كان له شغف ببيان الحكم فى الأحكام الشريعة فهذه حكمة الوضوء وقد تكلم الناس فى حكمة مسح الرأس وكلها لا تستند إلى رواية وقد تبين لى رواية فى هذا الباب أخرجها المنذرى فى الترغيب ، والترهيب وحاصلها : أن من كان مسح رأسه فى الدنيا لا يكون أشعث يوم القيامة ، ويكون رأسه ساكنا وأما غيره فيكون أشعث الرأس

(١) قلت وهذا كالصلاة فإنها فرضت علينا موزعة على الأوقات فنحن نراقب الشمس ونراعى الأوقات بخلاف الأمم السالفة فإنها كانت عليهم التقيد بالأمكنة ولذا كانوا يطلبون البيع والكنائس لصلواتهم وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لى الأرض مسجداً وطهورا فإنها لم تكن مسجداً لهم إنما جعلت لنا خاصة وهذا هو معنى الجعل . والحاصل أن الأهم عندنا مراقبة الأوقات ومراعاتها ثم الصلاة أينما كانت والأهم عندهم الأمكنة وسيجىء البحث عنه عن قريب إن شاء الله تعالى . وأذكر فيما سمعت من حضرة الشيخ فى درس جامع الترمذى أن بنى إسرائيل كانوا مأمورين بالوضوء لكل صلاة وقد بقى على هذه الأمة إلى زمان ثم إذا شق عليهم نزل التيسير أى الاكتفاء بالوضوء مالم يحدث ؛ وتوجد أشياء كانت على بنى إسرائيل ثم إنها بقيت على هذه الأمة إلى زمان حتى نزلت الرخصة وانفسح الأمر .

وقد صنف العلماء في بيان الحكم تصانيف منها : القواعد الكبرى للشيخ عز الدين الشافعي رحمه الله تعالى وقطعة منها موجودة عندي ومنها : حجة الله البالغة للشاه ولي الله رحمه الله تعالى وغيرهما . ثم في الفقه أن إطالة التحجيل إلى نصف الساق ونصف الساعد ولا أدري في الغرة غير ما عند أبي داود عن علي رضي الله تعالى عنه أنه توضأ حتى إذا فرغ من وضوئه أخذ غرفة من ماء وأفاضه على ناصيته حتى استن الماء على صدره ولحيته واستشكل عليهم شرحه فإنه في الظاهر زيادة في المرار وهو ممنوع فشرحه بعضهم أنه كان للتبريد أو غير ذلك وعندي أنه كان لإطالة الغرة والله تعالى أعلم بالصواب (١)

باب لا يتوضأ من الشك

وفصل المالكية فيما إذا شك في الصلاة في الوضوء وبعد الوضوء وذكروا له حكما حكما وأما عندنا فالأمر كما في الفقه .

قوله « حتى يسمع صوتا الخ » كناية عن تيقن الحدث وإليه أشار البخاري في الترجمة وقد استوفينا الكلام في الفرق بين الكناية والمجاز في المقدمة وهو مهم فراجعه وسيجيء أبسط منه في الشرح .

باب التخفيف الخ

يريد به ضبط الغسل في الوضوء شيئا وهو عسير فأتى بلفظ التخفيف . وهو قد يكون

---

(١) قلت إنه قد تردد فيه بعض أهل العلم وقالوا : إن الاطالة راجع إلى الاسباغ دون المجاوزة عن الحدود لقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا فقد تعدى وظلم وفي رواية أو نقص ولبس ثابت كما هو عند النسائي فلا يرد أن النقص عن الثلاث جائز ، فلا يكون ظلما ولا يحتاج إلى جواب أجابه صاحب الهداية ولعلك علمت أنه راجع إلى المرات دون الحدود ولو سلمناه فهي على ما زادت على ما أراده أبو هريرة وما يتوهم فيه من أفراط العوام وإضاعة الحدود لقد راعاه أبو هريرة رضي الله عنه فلم يفعله بين أيديهم وإنما رآه بعضهم يفعل ذلك وهو لا يدريه ولذا قال أنتم ههنا يا بني فروخ فعلم أنه مستحب الخواص وكم من أحكام في الشرع اختصت بالخواص دون العوام وبالجملة الاطالة مستحبة وإسقاط الحديث بعد ما صح نظرا إلى الغايتين في الوضوء ليس بجيد نعم يجب أن لا يعتقد إلا بفرضية القدر المنصوص وهو إلى المرفقين في اليدين وإلى الكعبين في الرجلين وأن لا يفعلها عنه الجهلاء فيقعوا في الأغلاط - وقد سمعت نحوه من شيخي رحمه الله تعالى .

باعتبار المياه وقد يكون بحسب المرار .

قوله نام حتى نفخ والمراد من النوم ، إما نومه خلال الصلاة النافلة أو بعد الفراغ عنها قبل سنة الفجر وهو الظاهر .

قوله توضأ من شن معلق قال الحافظ ولم يغسل النبي ﷺ يديه في هذا الوضوء. والمراد من غسل اليدين هو ما يكون إلى الرسغين في ابتداء الوضوء ولا أدري من أين أخذه الحافظ رحمه الله تعالى .

قوله وضوءا خفيفا والتخفيف في إسالة الماء والتقليل في المرار وقد ثبت عند مسلم أن النبي ﷺ توضأ في تلك الليلة مرتين : مرة بعد ما أتى حاجته وأراد أن ينام ولم يغسل فيه غير الوجه واليدين ، ومرة أخرى حين قام الى الصلاة ولا أدري أي الوضوءين هو ؟ ولعل التخفيف والتقليل راجع إلى الوضوء الأول ، وترجمة المصنف رحمه الله تعالى ناهضة على كلا التقديرين . وعلم من هذا الحديث نوع آخر من الوضوء وهو بغسل اليدين والوجه فقط . وإنما حدث هذا النوع من صنيع القرآن حيث أشار إلى المصاحبة بين الرأس والرجل فإذا سقط أحدهما في وضوء النوم سقط الآخر أيضا فانظر كيف انكشفت المصاحبة وأن لهذين حكماً ولهذين حكماً فإذا غسل الوجه غسلت معه اليدان أيضا وإذا تركت وظيفة الرأس تركت وظيفة الرجل أيضا .

ثم اعلم أن ما يأخذه القرآن في عنوانه لابد أن يكون معمولا به أيضاً ولو في أي مرتبة كان ولا يكون نظرياً وعلميا فقط كقوله تعالى : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » فانه عنوان عام لم يرد به التوجيه إلى كل جهة ولكنه ليس علميا فقط أيضا بل ظهر به العمل في حق النافلة . وكقوله تعالى: (أقم الصلاة لذكري) ،فإن ظاهره أن تنحصر الصلاة في الذكر وهو وإن لم يكن معمولا به في جميع الأحوال لكنه ليس عقليا صرفا بل عمل به في صلاة الخوف كما نقل عن الزهري أنه إذا تعذرت عليه الصلاة في الخوف كفى له التكبير . وكما في الفقه أن الحائض تتوضأ وتجلس في وقت صلاتها وتذكر الله عز وجل . فهذا كله عمل بعنوان القرآن ولو في مرتبة . والحاصل : أنه لابد لعنوان القرآن أن يبقى معمولا به ولو في أي صورة وأي مرتبة ولما جعل القرآن الوجه واليدين في طرف ، والرأس والرجل في طرف ـ مع كون الرجل مغسولا ـ لابد أن يظهر لهذين حكم خاص ولهذين أيضاً . وهو الذي ظهر به العمل في النوم والتيمم وما عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عند مالك في الوضوء للجنابة من مسح الرأس بدون غسل الرجلين فغير مسلم عندي مالم يثبت عن النبي ﷺ أنه جمع الثلاثة وترك الرابع فينبغي أن يحمل على الوضوء الكامل يعني مع غسل الرجلين أيضاً ، واختصره الراوي .

« قوله : فحولنى عن شماله » وصورته ما عند مسلم ص ٢٦١ فأخذيدى من وراء ظهره يعدلنى كذلك من وراء ظهره إلى الشق الأيمن وهذا يفيدك فى أن الكراهة إذا طرأت فى خلال الصلاة يجب رفعها فيها

« قوله ثم صلى ماشاء الله » وقد علمت اختلاف الروايات فيه .

(قوله : ثم اضطجع) وفيه تصريح بالاضطجاع واختلف فى كونه بعدصلاة الليل أو بعد سنة الفجر وليس بسنة ؛ ومن اضطجع اتباعا له ﷺ يحصل له الأجر إن شاء الله تعالى ولكنه ليس من السنة فى شىء وتفرد ابن حزم حيث جعله شرطا لصحة صلاة الفجر ولا دليل له على ذلك ، ولكنه إذا أخذ جانبا شدد فيه .

« قوله : تنام عينه الخ» وهذا من باب الكيفيات كالكشف إلا أنه فى اليقظة والمكشوف عليه يرى مايراه الآخرون فى اليقظة . وأما فى ليلة التعريس فقد ألقى عليه النوم تكوينا وفى الحديث « أنى أنسى لأسن »

«قوله : رؤيا الأنبياء وحى» وقد مر منى أن رؤيا الأنبياء أيضاً يحتمل التقسيم الثلاثى وعلى هذا لاحاجة لى إلى تأويل فى قوله : إن يكن من عند الله يمضه فى قصة رؤياه فى عائشة رضى الله عنها . وإنما أولها الشارحون لأنهم قصروا رؤياه على نحوين فقط فافهم .

« قوله : ثم قرأ : إنى أرى فى المنام» وقد مر الكلام عليه تحت حديث الوحى فراجعه .

باب إسباغ الوضوء الخ

وهو بالتقطير بين الإسالة والإسراف وبالتثليث وبإطالة الغرة والتحجيل .

«قوله ولم يسبغ الوضوء» والمراد منه الوضوء الناقص أو التقليل فى المرات وكره الفقهاء تكرار الوضوء بدون تخلل عبادة أو تبدل مجلس وقد ذكروه مفصلا ولا بأس فى تكراره إن كان توضأ وضوءاً كاملا أيضا فإنه تبدل مجلسه ﷺ أو يقال إنه لم يكن أسبغ وضوءه أولا فلما بلغ جمعا ووجد الماء أسبغ فيه تحصيلا لأكمل الطهارتين وكثيرا مانفعل مثله أيضا فنكتفى بالقدر الفرضى عند عزة الماء فإذا نجد الماء وتكون فيه سعة نعيد الوضوء لايقال : ان النبى ﷺ لم يكن أدى قدر الفرض أولا لايقال لأن قول الراوى الصلاة يارسول الله لايلائمه فإنه يدل على أنه كان على وضوء يصح به الصلاة — فالجواب ماذكرنا .

« قوله : الصلاة أمامك » وأخذ منه الحنفية أن تأخير المغرب فى المزدلفة واجب لأنه أخر المغرب بلا وجه وجيه ، فإن الدفع إلى المزدلفة لا يكون إلا بعد غروب الشمس فإذا لم يصل المغرب مع حضور وقتها علم أن وقت تلك الصلاة تحول عن وقتها المعروف وصار وقته ووقت العشاء واحدا فى هذا اليوم وهو معنى قوله : « الصلاة أمامك » يعنى ليس وقته ههنا بخلاف تقديم العصر فى العرفة فإن له وجها ظاهرا فشرطوا له شروطا وقصروه على مورد النص ولم يوجبوه فلا يجمع فى العرفة إلا من يصلى مع الإمام بشرائطه أما فى الجمـــع فيجمع كل من يصلى منفردا كان أو مصليا بالجماعة .

ووجه تقديم العصر وتأخير المغرب ترجيح العبادة الوقتية فإنه لما تعارضت العبادتان الصلاة والوقوف وسعت الشريعة للوقتية ورجحتها على ما كانت وقتها العمر كله ؛ وفهم الحنفية أن هذا الجمع ليس أمرا بديعا بل هو على مشاكلته المعروفة فحملوه على الجمع للسفر وأنكره الآخرون وحملوه على الجمع للنسك .

ثم من مسائل الجمع الثانى أنه لو صلى أحد المغرب فى عرفة يعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النحر فإن لم يعدها حتى طلع الفجر فإنه لا يعيدها بعده . وهذه المسألة أيضا من فروع مسألة جواز الزيادة بالخبر فإنه ثبت بالنص القاطع أداء الصلاة فى أوقاتها وأن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ومقتضاها اعتبار الصلاة التى صليت فى وقتها وعدم إيجاب القضاء عليه ثم جاء خبر الواحد فى إيجاب تأخيرها عن وقتها ومقتضاها إيجاب الإعادة إن صليت فى وقتها المعروف فلو جوزنا الإعادة بعد الطلوع أيضا بطل عموم الآية الوقتية رأسا فقلنا : إنه يعيدها إلى طلوع الفجر لأجل الخبر والليل باق ولا يعيدها بعده لأجل النص القاطع فإنه قد صلاها فى وقتها فينبغى أن تعتبر بالنص أيضاً ، وبه حصل الجمع بينهما فلم نهمل الخبر بالكلية ولم نترك الآية بالكلية بل راعيناهما بقدر ما أمكن وبعبارة أخرى أن العمل بالظنى وهو خبر الجمع إنما يمكن إلى وقت الطلوع فقط لأن وقت العشاء باق فإن أعادها فيه حصل الجمع وبعد طلوعه يفوت العمل بالظنى ولا يمكن الجمع لفوات الوقت فلا طائل فى إيجاب الإعادة بعده ، فإن قلنا بالإعادة بعد الطلوع أيضا لزم ترك القاطع بفوات الظنى وهو غير معقول .

ثم من مسائل الجمع أنه لا يصلى بينهما نافلة ولا شيئا كما فى (المناسك للعارف الجامى) ولم أر تلك المسألة فى غير هذا الكتاب وعند مسلم ص ٤١٦ « فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم أناخ كل إنسان بعيره فى منزله ثم أقيمت العشاء فصلاها ولم يصل بينهما شيئا » وفى بعض الروايات : أنهم أناخوا بعيرهم بعد أداء الصلاة . ووجه التوفيق : أن

بعضهم فعل كذا . وبعضهم فعل كذا . ومن مسائله أن الجمع فى المزدلفة بأذان وإقامة إلا إذا وقعت الفاصلة بين الصلاتين فإنه يقيم للثانية أيضا كما مر فى رواية مسلم .

باب غسل الوجه الخ

الغرفة كاللقمة بمعنى اسم المفعول والغرفة بالفتح للمرة وهو الأفصح .

«قوله فرش على رجله اليمنى» وإنما عبر بالرش لأنه ضرب بها على رجله وغسلها شيئا فشيئا وعن ابن عباس رضى الله عنه عند أبى داود ص ١٦ : فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ففتلها بها ثم الأخرى مثل ذلك ولعله فى واقعة أخرى وإنما نقلتها ليعلم أنه قد يحتاج إلى الرش ولا يكفى الإسالة .

باب التسمية على كل حال الخ

واعلم أنه لم يذهب إلى وجوب التسمية أحد من الأئمة إلا ما نقل عن أحمد رحمه الله تعالى فى رواية شاذة مع ما ثبت عنه فى الترمذى أنه لم يثبت فى هذا الباب شىء . ولذا أقول : لابد أن يكون فى الباب رواية قابلة للعمل عنده ، وإن كان فى أدنى مراتب الحسن وإلا لم تجىء عنه تلك الرواية وتفرد الشيخ ابن الهمام منا واختار الوجوب وقال : إن الأحاديث فيه لتعاضد بعضها ببعض بلغت مرتبة الحسن فانجبر الضعف بتعدد الطرق ولعل البخارى أيضاً اختار الوجوب كما اختاره رفيقه فى السفر داود الظاهرى وكنت أرى أنه ليس رجلا محققاً فلما طالعت كتبه علمت أنه عالم جليل القدر رفيع الشأن . وإنما لم يسم الوضوء لئلا يكون إشارة إلى تحسين الأحاديث التى وردت فى هذا الباب عنده . وحديث الترمذى ليس قابلا عنده لترجمته أيضاً فانظر رفعة المصنف رحمه الله تعالى أن مايخرجه الأئمة تحت أبوابهم لا يذكره المصنف رحمه الله تعالى فى تراجمه بل لايحب أن يشير إليه أيضاً مع أن فى نيته إثبات التسمية عند الوضوء. إلا أنه لما لم يكن عنده حديث معتبر فى هذا الباب خاصة تمسك من العمومات ، وأدخل الوضوء تحتها وضم معه الجماع ليعلم أن التسمية لما كانت مشروعة قبل الجماع فأن تكون قبل الوضوء أولى . فكأنه استدلال من النظائر . وقد يخطر ببالى : أن المصنف رحمه الله تعالى مع كثرة قياساته كيف ينكر القياس ؟! ثم ظهر لى أنه يعمل بتنقيح المناط ولم ينبه عليه أحد من الشارحين فالحديث وإن ورد فى جزئية واحدة من الجماع لكنه بعد تنقيح المناط صار عاماً فبوب بالتسمية فى كل حال . قلت : والنظر المعنوى يحكم بوجوب التسمية

فى كل حال فإن الشيطان لايزال يراقب الإنسان ولا يجد موضعاً إلا ويلق النقيصة فيه فعند الغائط يلعب بمقاعد بنى آدم ويشترك معه فى الجماع والأكل ويفسد الأوانى ويقطع الصلاة إذا لم تكن بين يديه سترة ويوسوس فى الوضوء ويجلس على خياشيمه عند النوم ويضحك منه إذا قال فى صلاته « ها » إلى غير ذلك من مفاسده التى أخبر بها الشرع ، والمخلص هو التسمية لاغير . ثم الذى يتضح : أن الوجوب والحرمة لايترتبان على الأنظار المعنوية بل إنما يتعلقان بأمر الشارع ونهيه فإذا لحقه أمر الشارع أو نهيه يكون واجباً أو حراماً ولا شك أن الواجبات كلها تشتمل على المنافع والمحرمات بأسرها على المضاور إلاأنه لايلزم عكسه ورب شىء يكون مضراً ثم لايحرمه الشارع شفقة على الناس ورحمة لهم ورب شىء يكون فيه منفعة عظيمة ثم لايأمر به الشرع نعم يكون له صلوح الأمر كالنوم حالة الجنابة فإنه لايحضر جنازته ملائكة الله وأى ضرر أعظم منه ؟ إلا أنه لم يوجب عليه غسلا تيسيراً له وإن الدين يسر .

قوله : «لم يضره » ويتعين فى مثله الضم إذا لحقه ضمير صرح به (سيبويه) ولا يجرى فيه الوجوه الثلاثة كما فى لم يمد . قيل : المراد من الضرر صرع الصبيان لا يقال إنا قد نشاهد المضرة مع قراءة التسمية أيضاً لأنا نقول هذا بيان لبركة اسم الله ومع هذا هناك شرائط وموانع لم تذكر فاذا تحققت التسمية بوجود تلك الشرائط وارتفاع الموانع لا يكون إلا كما أخبر به الشرع ولا يتخلف عنه الحكم البتة .

باب مايقول عند الخلاء الخ

قد يتوهم فى أبوابه سوء ترتيب فانه أدخل أحكام الاستنجاء خلال أحكام الوضوء مع أن مقتضى الترتيب أن يذكرها مقدماً على أحكام الوضوء . قلت : بل هو ترتيب حسن جيد لأنه لما قدم الوضوء وكان هو الطريق المسلوك فى تصانيفهم أراد أن يتعرض إلى حقيقة الوضوء شيئاً فذكر أولا بعض أحكامه لتعيين مسماه لاغير ، كبحث الفقهاء أن أى قدر من استعمال الماء يسمى غسلا فذكر أولا فضله وهو مقدم على بيان الحقيقة ، ثم توجه إلى بيان أنه شىء لايجب بالشك ، ثم نزل إلى بيان التخفيف والإسباغ فيه ، ولا بحث فيه من الأعضاء الأربعة لأن التخفيف والإسباغ يجريان فى عضو واحد أيضاً ثم تعرض إلى غسل الوجه لمزيد تعيينها حتى إذا بلغ إلى التسمية وتقررت حقيقته فى الأذهان انتقل إلى الترتيب الحسى فذكر ما كان مقدما فى الحس وهو آداب الخلاء فهذه الأبواب تترى فى بيان مسماه وتحقيق حقيقته لافى بيان أحكام الوضوء .

ثم إن المصنف رحمه الله تعالى أتى فى المتابعة بلفظ « أراد » إشارة إلى أن هذا الدعاء إنما هو

عند الإرادة قبل دخول الخلاء لا بعد الدخول فيه كما يتوهم من ظاهر لفظه . قلت وروى المصنف رحمه الله تعالى فى (أدب المفرد) بلفظ : إذا أراد الدخول صراحة .

باب لا يستقبل القبلة الخ

قالوا : إن الحديث لأهل المدينة ولمن كانت قبلتهم على سمتهم . ثم إن الظاهر أن البخارى اختار مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى ، ولا يدرى أنه اختار تفاصيلهم وفروعهم فى تلك المسألة أيضاً أم لا ؟ أما استثناء المصنف رحمه الله تعالى فمأخوذ من حديث (ابن عمر رضى الله عنه) عندى وليس مأخوذاً من حديث (أبى أيوب رضى الله عنه) كما تكلف فيه بعضهم فقال : إن الغائط يقال للصحراء والفضاء ، فكأن هذا الحديث لم يرد فى البنيان ، وإنما جاء فيما ذهب لحاجته إلى الصحارى والفيافى قلت : بل الغائط فى اللغة للأرض المطمئنة والمنخفضة وإنما كانوا يتحرون مكاناً منخفضاً ليحصل التستر ، وهكذا العمل فى أهل البوادى إلى يومنا هذا وحينئذ صار الحديث حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لأن الانخفاض يكون كالبنيان كما فعل ابن عمر رضى الله عنه فأناخ راحلته وبال إليها . ثم إن الراوى فهم غير مافهموه فمنه عند الترمذى « فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت مستقبل القبلة فننحرف ونستغفر الله » فهذا أبو أيوب جعل النهى على عمومه البنيان والصحارى سواء . ومن العجائب مانسب ابن بطال إلى البخارى أنه ليس فى المشرق والمغرب عنده قبلة على البسيطة كلها . قلت وكيف نسبه إليه مع أن أهل بخارى إنما يصلون إلى المغرب ؟ فهل خفى على مثل البخارى قبلته مدة عمره ؟ ! ! وإنما توهم من عبارته فى أبواب القبلة ليس فى المشرق ولا فى المغرب قبلة وسيجيء شرحه فى موضعه . واعلم أن المذاهب فى هذا الباب عديدة ذكرها العلماء ونذكر ههنا مذاهب الأئمة الأربعة فقط : فمذهب الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى : كراهة الاستقبال والاستدبار فى البناء والفضاء تحريماً . وهو إحدى الروايتين عن أحمد . والرواية الأخرى عنه جواز الاستدبار مطلقاً مع كراهة الاستقبال مطلقاً . وهو رواية عن أبى حنيفة كما فى الهداية وفى (النهر الفائق) قيل إنه كره تنزيها ومثله فى المسوى والمصفى . ومذهب الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى كراهتهما فى الفيافى دون البنيان فكأنهما فرقا فى حكم الفيافى والبنيان ولم يفرقا بين الاستقبال والاستدبار على خلاف ماروى عن أحمد رحمه الله تعالى فإنه فصل بين الاستقبال والاستدبار ورأى أمرهما فى الكنف والصحارى سواء ولم يعرج إلى تفصيل بين الصحراء والبناء . وحجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى هذا الباب : حديث (أبى أيوب رضى الله عنه) وهو أصرح وأصح وأنص وأمس بالمقام . وحجتهم إجمالا : حديث

ابن عمر رضى الله عنه وجابر رضى الله عنه عند الترمذى وحديث عراك عند ابن ماجه . أما حديث (ابن عمر رضى الله عنه) فلفظه قال « رقيت يوماً على بيت حفصة رضى الله عنها فرأيت النبى ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة » وأما حديث (جابر رضى الله عنه) فلفظه قال نهى النبى صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها . وأما حديث (عراك) فلفظه على مارواه ابن ماجه عن خالد الحذاء عن خالد بن أبى الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة قالت ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم فقال أراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتى القبلة .

وأجاب الحنفية عن حديث (ابن عمر رضى الله عنه) و (جابر رضى الله عنه) أنهما فعلان والفعل لا يعارض القول كما بسط فى الأصول . قلت : ولا أحب هذا العنوان لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله فغيرته إلى أنهما حكايتا حال لا عموم لهما وحديث (أبى أيوب) نص فى الباب وتشريع فى المسألة وحكم على وصف معلوم منضبط وهذه الأحاديث لم يعلم سببها بعد فكيف يترك ماهو معلوم السبب بما جهل سببه ؟ وكيف يهدر الناطق بالساكت ثم نظمت هذا الجواب وقلت :

يامن يؤمل أن تكون له سمات قبوله
خذ بالأصول ومن نصوص نبيه ورسوله
نصاً على سبب أتى بالساكت المجهوله
دع مايفوتك وجهه بالبين المنقوله
وخذ الكلام بغوره لا عرضه أو طوله
ليس الوقائع فى شرا ئعه كمثل أصوله
لتطرق الأعذار فى فعل خلاف أصوله

وحاصله : أن ما رآه ابن عمر ورواه لا يدرى أنه كان لنسخ النهى به أو لتخصيصه بالبنيان أو لعذر اقتضاه المكان أو كان بيانا للنهى أنه ليس للتحريم مع أن نظره فى هذا الحال لا يمكن أن يكون محققاً بل لابد أن يكون ارتجالا ومن يجترىء على رسول الله صلى الله عليه وسلم فينظره فى هذا الحال إلا أن يكون ساهياً أو خاطئاً .

وهو عند البخارى أيضا أنه رآه محجوبا عليه بلبن فحينئذ أكثر ما يمكن أن يكون رأى منه ﷺ وهو فى هذا الحال رأسه الشريف فقط مع أن العبرة فيه للعضو دون الصدر فأمكن أن يكون منحرفا بعضوه ومستقبلا بوجهه وصدره ، ثم لو سلمناه فما الدليل على أن استقباله ﷺ كان يبنى

على مافهمه ابن عمر رضى الله عنه ؟ وإنما هو اجتهاده وفهمه وظنه وليس عنده غير تلك الرؤية المشتبهة شيء، وقد عارضه فهم أبى أيوب رضى الله عنه كما علمت على أن فى حديث ابن عمر رضى الله عنه شيئاً آخر ذكره أحمد رحمه الله تعالى كما فى العينى ولم أكن أفهم مراده إلى زمان ولم ينتقل إليه أذهان عامتهم وبعده يخرج حديثه عما نحن فيه رأسا وينتقل إلى باب آخر، وهو : أن محط حديثه المعارضة بمن رأى الكراهة فى استقبال بيت المقدس ولا بحث له عن استقبال البيت قصدا، ويتضح ذلك من سياق ساقه مسلم عن عمه واسع بن حبان قال «كنت أصلى فى المسجد وعبدالله ابن عمر مسند ظهره إلى القبلة فلما قضيت صلاتى انصرفت إليه من شق فقال عبد الله يقول ناس إذا قعدت لحاجة تكون لك فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس» انتهى فهذا يدل صراحة على أن كلامه إنما هو مع من كان يكره استقبال بيت المقدس ويعده كالقبلة وقد روى عنه ﷺ فى النهى عن الاستقبال بهما أيضا، فعند (أبى داود) عن معقل بن ابى معقل الأسدى قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط فابن عمر رضى الله عنه إنما يعارض بمن يعد كراهة استقبال بيت المقدس أيضا كالبيت ولا تعلق له بمسألة البيت قصدا ولذا تعرض عند بيان رؤيته إلى بيت المقدس فقط وما فى بعض الروايات مستدبر الكعبة فهو لزومى ويبنى على تحقيق السمت وكونهما على طرفين بحيث يوجب استقبال أحدهما استدبار الآخر وذلك غير معلوم وإنما أراد به ابن عمر رضى الله عنه التقريب وما يتراءى فى بادىء النظر فقط ومسألة الاستدبار والاستقبال تبنى على تحقيق ذلك السمت فى نفس الأمر ولا تتحقق إلا أن يحققها علماء الجغرافيا كذلك وعرض البلدتين (مكة) و (بيت المقدس) يختلف على أنه لا يرد علينا لما مرت رواية عن الإمام فى جواز الاستدبار (١)

---

(١) قال الحافظ فضل الله التوربشتى (فى شرح المصابيح) : النظر يقتضى النسوية بين الصحارى والأبنية لأنا لم نجد للنهى وجهاً سوى احترام القبلة ومما يؤيد ذلك كراهة مواجهة تلك الجهة الشريفة بالبزاق والنخامة واستحباب صيانتها عما يستخف بالحرمة وهذا حكم لا يغير بالبناء. وأما ابن عمر رضى الله عنهما ففى بعض طرقه الصحاح أنه قال يقول ناس إذا قعدت للحاجة فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس ولقد رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله ﷺ مستقبلا بيت المقدس لحاجته ففى هذا الحديث لم يذكر استدبار القبلة وإنما أنكر على من قال بالنهى من استقبال بيت المقدس . وأما حديثه الذى ذكرناه وفيه استدبار الكعبة فيحتمل أنه كان قبل النهى ويحتمل أنه كان قد انحرف عن سمت القبلة شيئاً يسيراً بحيث خفى على ابن عمر رضى الله عنه أمره : فان قلت : إذا كان مستقبلا لبيت المقدس فقد استدبر الكعبة لأنهما مسامتان فى المدينة لأن المدينة متوسطة بين مكة وبيت المقدس وكلاهما فى ناحية الشمال كما يرى ذلك فى مسجد القبلتين

قلت : والأحسن عندى أن يجمع بين روايات الإمام أيضا كما يجمع بين الأحاديث فتقام المراتب ويقال إن كراهة الاستقبال أشد من كراهة الاستدبار و به حصل الجمع بين الروايتين (۱)

الذى نسخ فيه قبلة بيت المقدس بنى فيه محراب كل منهما مسامتاً للآخر . قلنا ليس الأمر كذلك فى التحقيق ومما يدل على ذلك أن سمت القبلة بالمدينة لايقع على السواء من سمت بيت المقدس بل بينهما مباينة وإن ذكره بعض العلماء بناء على الظاهر فذلك مبنى على التقريب . ولقد وجدت بعض أهل العلم ذكروا فى كتبهم أن من استقبل بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة وكنت أرى الأمر بخلافه لما شاهدت من التفاوت بين الموضعين فى القبلة باستبانة آياتها من مطالع البروج ومغاربها ومع ذلك فلم أعتمد على تلك المقايسة والشواهد الحسية حتى سألت أهل المعرفة بطول البـــلاد وعرضها عن ذلك فبينوا لنا بالشواهد الهندسية تفاوت مابين البلدين أعنى المدينة وبيت المقدس ثلاث فوجدنا طول المدينة على (خمس وسبعين درجة وعشرين دقيقة) وعرضها على (خمس وعشرين درجة) وطول بيت المقدس على ست وستين درجة وعشرين دقيقة وعرضها على (اثنتين وعشرين درجة ودقيقتين) وطول مكة على (سبع وستين درجة وثلاث وثلاثين دقيقة) وعرضها على (إحدى وعشرين درجة وأربعين دقيقة) وإنما أضربنا عن بيان ذلك تحقيقاً لأنا لم نقتبس من ذلك العلم ما نحل به عقدة الاشكال ولانحب أن نكون بصدده فاكتفينا بالنقل عمن يتعاطاه فمن أحب الوقوف عليه بالبرهان من طريق الحسبان فليراجع أهل الفن فإنه يجد الأمر على ماذكرناه اه

(۱) قلت ثم رأيت أكثر روايات الباب ساكتة عن ذكر الاستدبار بخلاف الاستقبال فانها ليست رواية فى هذا الباب إلا وقد نهى فيها عن الاستقبال فلعل رواية جواز الاستدبار جاءت عن إمامنا من مثل هذه الأشياء ثم ماالسر فى اختلاف صنيع الحديث فإنه قد يذكر النهى عنهما وقد يقتصر على النهى عن الاستقبال فقط ويترك النهى عن الاستدبار كأنه جائز ففيه سر عظيم سيذكره حضرة الشيخ رحمه الله فى أوائل كتاب الصلاة فى باب مايستر من العورة إن شاء الله تعالى . قلت ويخدشه فى قلبى ما عنـــد أبى داود عن مروان الأصفر قال رأيت ابن عمر رضى الله عنه أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها فقلت ياأبا عبدالرحمن أليس قد نهى عن هذا ؟ قال بل نهى عن ذلك فى الفضاء فاذا كان بينك وبين القبلة شىء يسترك فلا بأس لأنه يدل على أنه اختار تفصيل الشافعية وأن استقبال البيت عند السترة جائز فان كان الاستقبال بعد السترة فى الصحارى جائزاً عند الشافعية أيضاً لما أنها تصير كالبنيان فمذهبه عين مذهبهم وإلا فقريب من مذهبهم مع شىء من المغايرة وكيفما كان إذا علم من مذهبه فكلامه مع واسع بن حبان عند مسلم ينبغى أن يحمل على جوازهما عنده فى البنيان مطلقا سواء كان بيت المقدس أو الكعبة شرفها الله إلا أن يقال إن أحمد إنما تعرض إلى بيان محط الكلام فى مكالمته هذا إلا إلى مذهبه كائناً ما كان إلا أن معارضة بمن كان يرى استقبال بيت المقدس مكروها فقط وحينئذ لاتبقى فيه فائدة للأحناف رحمهم الله «بل يبقى حجة عليهم كما كان ولم أرد بهذا الكلام غير التنبيه على أن حديثه إنما يخرج عن موضع النزاع إذا قرر مراده كما

وأما حديث (جابر) رضى الله عنه ففيه بعض مامرّ فى حديث ابن عمر رضى الله عنه مع أن الظاهر أن رؤيته كانت فى سفر من أسفاره فى الصحارى دون البنيان لأنه لم تكن له قرابة من النبى صلى الله عليه وسلم ليكون طوافه على النبى صلى الله عليه وسلم كأهل البيت فالظاهر أن يكون

قرره أحمد رضى الله عنه فانه حينئذ لا يبقى حجة علينا وأما إذا كان كلامه ناظراً إليهما كما علمت فهو حجة باقية تحتاج للتفصى عنها إلى وجوه ذكرت من قبل

ثم هذا وإن كان مفيداً للشافعية من طرف لكنه مضر لهم من طرف آخر لدلالته أن العمل الشائع فى زمن مروان كان كمذهب الحنفية وكان استقبال البيت إذ ذاك خاملا خمولا أفضى إلى إنكاره على ابن عمر رضى الله عنه ولو كان الاستقبال أمراً مباحا عندهم كما قاله الشافعية لما كان لهذا الانكار معنى فعلم أن فيه ندرة وخمولا كندرة وضع السواك موضع القلم عند الصلاة على زيد بن خالد عند الترمذى وقد زعم بعضهم أنه مفيد للشافعية مع أن الراوى إنما تعرض إلى نقله لندرة فعله لا لبيان السنة .ثم إن فى الفرق بين الاستقبال والاستدبار معنى صحيحاً يعرفه العامة لأن ماينحط عند الاستدبار إنما ينحط إلى الأرض دون جهة القبلة بخلافه عند الاستقبال ولأن قضاء حاجته والبيت يواجهه أبعد عن الاحترام مما إذا كان يقضيها وهو يستدبره وهذا معنى صحيح يفهمه كل ذى فطرة سليمة ولذا منع عن البصاق نحو القبلة فان البيت يواجهه والمناجاة قائمة بينه وبين القبلة وعن مسح الحصى فى الصلاة لأن الرحمة تواجهه ففى المواجهة معنى ليس فى غيرها ومعنى قول ابن عمر رضى الله عنه نهى عن ذلك مجهولا أنه ليس فيه عنده نهى صريح إنما هو اجتهاده من نظرة نظرها إلى رسول الله ﷺ وهو قاعد لحاجته ولو كان عنده حديث مرفوع لأتى به لاسيما عند المعارضة وإنما لم يتعقبه مروان بعده لأنه ليس من دأب السلف سيما بحضرة ابن عمر رضى الله عنه فانه صحابى جليل القدر ولعلك علمت أن بناء المذهب على التشريع العام والقانون الكلى أولى من بنائه على واقعة أو واقعتين ، فان الوقائع الجزئية لاتنكشف وجوهها وأسبابها وربما يكون تحت الأعذار كما ثبت عنه أنه بال قائما عند سباطة قوم فلم يذهب أحد إلى أن البول قائما سنة ، وكذلك ينبغى أن لايقال بجواز الاستدبار والاستقبال من جهة الوقائع الجزئية بل الواقعة الواحدة فقط مع ورود ضابطة كلية صحيحة صريحة فى الباب وهذا هو دأب الحنفية فى جميع الأبواب وهذا كمسألة البول فانهم لم يختاروا طهارة أبوال مأكول اللحم نظراً إلى حديث العرنيين فانه واقعة جزئية مع ورود التشديد فى الباب فاختاروه وجعلوه مذهباً وكذلك مسألة الفصل والوصل بين المضمضة والاستنشاق لم يختاروا فيه الوصل لحديث عبد الله بن زيد مع صحته لكونه واقعة جزئية كما سيتضح وذهبوا إلى حديث عثمان وعلى رضى الله عنهما وكذلك حديث القلتين رأوه كالواقعة الجزئية لكونه غير منكشف الوجه والسبب فلم يجعلوه مدارا للطهارة والنجاسة بل طلبوا له محملا صحيحا وكذلك مسألة الأوقات المكروهة جعلوا الأحاديث الواردة فيها قدوة ولم يستخفوها لأجل الوقائع الجزئية وهكذا فى غير واحد من المسائل

رآه فى الصحارى وهذا خلاف ما رامه الشافعية رحمهم الله تعالى .

وأجاب عنهما بعضهم أن النبى ﷺ كان أفضل من البيت قطعا فجاز له الاستقبال والاستدبار خاصة بخلاف سائر الأمة . قلت : ومما ينبغى أن يعلم أن الطريق المختار عند الجواب أن يستشهد بأمر خاص روى فى هذا الباب بعينه دون التمسك من العمومات ، وكونه ﷺ أفضل من البيت أمر عام فالتمسك منه على جواز الاستقبال والاستدبار غير مرضى عندى مالم يؤت بخصائصه التى رويت فى هذا الباب بعينه لأنه يجوز أن يقال : إن أفضليته إنما ظهرت فى عالم التكوين أما فى المسائل فلم تظهر بعد فإنه مأمور بالاستقبال كسائر الناس وكثير من أحكامه فى التشريع مثل أمته فالوجه عندى فى تقريره أنه محمول على خصوصيته ﷺ لكن لا لكونه أفضل بل لكونه مختصا ببعض الأحكام من هذا الباب فإذا علمنا خصوصيته فى هذا الباب هان علينا أن نحمل استقباله أيضا على الخصوصية ومما وجدنا من خصائصه فى هذا الباب ما فى المواهب . عن الدارقطنى أن عائشة رضى الله عنها سألت النبى ﷺ أنا لا نجد فى خلائك شيئا يارسول الله قال : أما تعلم أن الأرض تبلع عذرات الأنبياء عليهم السلام واسناده قوى (بالمعنى) وعند الترمذى فى المناقب أنه قال لعلى رضى الله عنه لا يجوز لأحد أن يجنب فى المسجد غيرى وغيرك أى يمر فى المسجد جنبا وحسنه الترمذى وتصدى إليه ابن الجوزى فأدخله فى الموضوعات فهما منه أن الروافض لما رأوا فضيلة أبى بكر رضى الله عنه فى إبقاء خوخته خاصة أرادوا أن يخترعوا له خصوصية أيضا فوضعوا له هذا الحديث ورده الحفاظ وقالوا الحديث قوى . ثم ما زلت أتفكر فى وجه الإباحة لهما خاصة وأقول لعلهما لم يكن لهما طريق إلا من المسجد ثم رأيت فى السيرة المحمدية أن موسى وهارون عليهما السلام لما بنيا المسجد فى مصر أعلنا أن لا يقعد فى المسجد جنبا غيرهما فتبين لى أن جواز الدخول جنبا من خصائص النبوة ولذا تحت الخصائص ذكره صاحب السيرة وعلى هذا أقول : إن مروره صلى الله عليه وسلم من المسجد جنبا أيضا من هذا الباب وليس من عدم وجدانه طريقا آخر وإنما رخص عليا رضى الله عنه مع عدم نبوته لما فى الصحاح أنت منى بمنزلة هارون من موسى الخ . فلما كان على رضى الله عنه بمنزلة هارون منه أباح له أيضا ما أبيح له ثم صرح بقوله وإلا أنه لا نبى بعدى ، أنه لا ينبأ بعده أحد لئلا يخندع منه دجال من أمته فيضل الناس بغير علم كما وقع لميرزا غلام أحمد القاديانى فادعى النبوة وجعله أمه الهاوية وتمسك من مثل هذه الأحاديث مع صدعها بخلافه لعنه الله .

ثم مسألة طهارة فضلات الأنبياء توجد فى كتب المذاهب الأربعة ولكن لا نقل فيها عندي

عن الأئمة إلا ما فى المواهب عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى نقلا عن العينى ولكن ما وجدته فى العينى وفى كنز العمال أن أجساد الأنبياء نابتة على أجساد الملائكة وإسناده ضعيف . ومراده أن حال الأنبياء عليهم السلام فى حياتهم كحال الملائكة بخلاف عامة الناس فإن ذلك حالهم فى الجنة فلا تكون فضلاتهم غير رشحات عرق والحاصل : أن هذه عدة خصائصه تتعلق بأحكام الخلاء جنسا أو نوعا فليكن الاستقبال أيضا من خصائصه كأخوانه هذه وهذه الطريق أقرب من ادعاء الخصوصية أولا فإن الذهن إذا تصور بعض خصائصه من هذا الباب تيسر له أن يقيس عليها الأخرى ويلحقها معها .

وأما حديث (عراك) فقد استشكل جوابه على الناس فنازع بعضهم فى وصله وإرساله فنقل عن ابن أبى حاتم فى المراسيل أن أحمد أعله وقال : إن عراكا لم يسمع من عائشة رضى الله عنها وأجيب أن مسلما أثبت سماعه وأخرج فى صحيحه حديثه عن عائشة رضى الله عنها من رواية يزيد ابن أبى زياد مولى ابن عباس عن عراك عن عائشة رضى الله عنها جاءتنى مسكينة تحمل ابنتين لها الخ قلت : أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أولى بالاتباع فى هذا الباب فهذا الحديث وإن كان صحيحا عند مسلم لكنه معلول عند أحمد . وقال الذهبى فى ترجمة خالد بن أبى الصلت أنه منكر وصحح البخارى وقفه ثم إن خالدا هذا جعفر بن ربيعة الضابط والحجة فى عراك فإنه رواه عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تنكر ذلك ولم يرفعه وأوضح القرائن على وقفه أنه حدث بمجلس عمر بن عبد العزيز عن عراك عن عائشة رضى الله عنها فلم يعمل به رواها الدارقطنى من طريق هارون بن عبدالله والبيهقى من طريق يحى بن أبى طالب كلاهما عن على بن عاصم حدثنا خالد الحذاء عن خالد بن أبى الصلت قال كنت عند عمر بن عبد العزيز فى خلافته وعنده عراك بن مالك فقال عمر ما استقبلت القبلة ولا استدبرتها منذ كذا وكذا فقال عراك حدثتنى عائشة رضى الله عنها أم المؤمنين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس فى ذلك أمر بمقعدته فاستقبل القبلة وهو عند الطحاوى أيضا ومع ذلك لم يعمل به عمر بن عبد العزيز حتى إن مذهبه أن التفل فى جهة القبلة حرام فكيف بالغائط ؛ وما ذلك إلا أنه رآه موقوفا . ثم إن الحديث أجنبى فى الباب ولا يرتبط مما روى عنه صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب لأنه لا يخلو (١) إما أن يكون مقدما على

---

(١) قال ابن حزم فى المحلى : إن حديث عراك عن عائشة رضى الله عنها ساقط ثم نوضح لما كانت فيه حجة لأن نصه ﷺ يبين أنه إنما كان قبل لأن من الباطل المحال أن يكون رسول الله ﷺ نهاهم عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم ينكر عليهم طاعة فى ذلك هذا مالا يظنه مسلم ولا ذو عقل اه .

حديث أبي أيوب أو متأخرا عنه فإن كان الأول فقد نسخه حديث أبي أيوب وإن كان الثاني فلا معنى لانكاره عليهم بعد الأمر به بنفسه ولا يتعقل عاقل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهاهم عن الاستقبال والاستدبار أولا ثم تعجب عليهم حين امتثلوا بأمره وانتهوا عن نهيه فهذا الحديث يدل على كونه موقوفا وإنما الأمر أن عائشة رضي الله عنها هي التي تعجبت من فعلهم ثم أمرتهم بما أمرت وليس ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم إن شاء الله تعالى ولعل الدارقطني قد عده من أفراده لمثل هذا (١)

ثم اعلم أنهم اختلفوا في معنى النهي ماهو ليعلم أن التفصيل في النهي أولى أو الاطلاق. فقال قائل: هو إكرام الملائكة وقيل: حرمة المصلين، وقيل: احترام القبلة (٢) وأيد ابن العربي الثالث بخمسة أوجه ذكرها في الشرح مفصلة والظاهر أن المعنى هو احترام القبلة لأنه نص عليه من جانبه وقال: لا تستقبلوا القبلة الخ. فذكره بلفظه وأشار إلى أن النهي لأجله ولذا أباحهما لأن التغوط في هاتين لا ينافي معنى الاحترام فقد أخذه طردا وعكسا وأدار عليه النهي والإباحة كيف والقبلة يوجه إليها عند الصلاة فلا يستقبل بها عند الغائط ؟

ثم إن العيني تمسك للمذهب بما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث حذيفة مرفوعا من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه وإذا كان حال التفل هذا فما بال الغائط ؟ قلت :

---

(١) قلت وحديث عائشة يدل على أن الكنيف في بيت رسول الله ﷺ لم يكن مبنياً نحو القبلة وإنما حول بعد مابلغه من الناس مابلغ والصحيح أنه حولته عائشة رضي الله عنها لا يقال : إن حديث ابن عمر رضي الله عنه أدل على مذهب الشافعية لأنه يدل على أن الكنيف في بيت حفصة كان مبنياً قبل الشام ويلزم للقاعد عليه أن يستدبر القبلة فثبت الجواز في البنيان قلت: وهل عندك فيه غير رؤية ابن عمر رضي الله عنه؟ وتلك أيضا كانت مفاجأة مع كونه محجوبا عليه بلبنة فكيف يصلح لك أن تبنى عليها مسائل الحل والحرمة مع وجود حديث في الباب مسفراً أسفار الصبح ؟ فينبغي أن يرجع في مثل هذه المسائل إلى الأقوى والأنص والأصرح وقد أقر ابن حزم وابن القيم أن جمهور الصحابة والتابعين كانوا يختارون النهي مطلقا وما نقله الحافظ رضي الله عنه من موافقة الجمهور إياه بعيد عن الصواب إلا أن يكون أراد من الجمهور جمهور الأئمة أي أكثرهم لا جمهور السلف وصرح القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي أن الأقرب والأقوى في الباب مذهب الحنفية .

(٢) قلت : وقد ظهر اعتباره في الطواف عريانا أيضا أعني به أن التعري إذا كان شنيعا في جميع الأحوال فانه عند البيت أشنع وإذا كان التعري عنده أشنع كان التخلي إليه أشنع بالأولى وكأن هذا من مناسباته والشيء بالشيء يذكر وليس باستدلال

وهذا المضمون يوجد فى عامة الكتب مقيداً بقيد الصلاه وفيه : فإن ربه بينه وبين القبلة فتردد النظر فيه أن هذه المعاملة دائمة أو تقتصر على حال كونه فى الصلاة فقط؟ واختار أبو عمرو أنه مستمر فى جميع الأحوال ونقله الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح واعتراه النسيان لأنه يسقط به تفصيل الفيافى والبنيان ويبقى النهى على إطلاقه كما كان نعم لو ثبت أنه مقتصر على حين الصلاة فقط ولا يستمر فى جميع الأحوال لو هى استدلال العينى رحمه الله تعالى به والوجدان يحكم أنه مستمر، لكنه لانقل عندى . وليكن آخر الكلام أنى لم أجد فى أحد من المرفوع التفصيل الذى ذهب إليه الآخرون غير مافى هاتين الواقعتين مع مافيهما وقد علمت حاله .

قوله : « شرقوا أو غربوا » واستنبط منه الغزالى أن العالم منقسم على الجهات الأربعة وأن المعتبر فى الاستقبال هو الجهة . قلت : مسألة (۱) استقبال الجهة أو العين لاترجع إلى كثير طائل ومبناها عندى على العرف فقط دون الدقائق الهندسية فإنهم قالوا إن المعتبر فيمن كان يشاهد البيت هو العين ولمن كان بعيداً منه هو الجهة ثم قالوا : إن المعتبر فى المسامتة وصول خط خارج من جبهة المصلى إلى البيت فما دام أمكن أن يصل خط بينه وبين البيت تصح صلاته وإلا لا . قلت : وهذا فى حق البعيد ، أما من كان قريباً فيمكن وصول الخط مع الانحراف أيضاً مع أنه لاتجوز صلاته فآل الأمر إلى العرف وقد طالعت له أسفاراً وزبراً وما قاله المقريزى، فلم أجد المقال يرجع إلى طائل فالتحقيق أن الاستقبال لاتتوقف على البراهين الهندسية بل يرجع الى العرف .

قوله : « يصلون على أوراكهم وهى النساء» وهو كناية عن عدم علمه بالمسائل وتصدى الناس فى بيان مناسبته مما قبله . قلت : إنه تعريض إلى واسع بن حبان بأنك تتعجب من جلوسى مستدبر القبلة وإنى رأيت رسول الله ﷺ مستدبراً قاعداً لحاجته كما يتضح من سياق مسلم ولفظه عن واسع : كنت أصلى فى المسجد وعبد الله بن عمر رضى الله عنه مسند ظهره إلى القبلة فلما قضيت صلاتى انصرفت إليه من شق فقال عبد الله يقول ناس الخ وقال الحافظ رحمه الله تعالى لأجل هذا الحديث ان ابن عمر رضى الله عنه لعله رأى منه فى حال سجوده شيئاً لم يتحقق عنده فقدمها على ذلك الأمر المظنون ولا بعد أن يكون قريب عهد بقول من نقل عنهم مانقل فأحب أن يعرفه هذا الحكم لينقله عنه على أنه لايمتنع إبداء مناسبة بين هاتين المسألتين بأن يقال لعل الذى يسجد وهو لاصق بطنه بوركيه كان

---

(۱) ومن شاء تفصيل المسألة فليرجع إلى رسالة العالم الجليل المولوى محمد يوسف البنورى « فانه قد أتى فيها بما لامزيد عليه وهى رسالة عزيزة جداً »

يظن امتناع استقبال القبلة بفرجه على كل حال فأشار ابن عمر رضى الله عنه إلى أن الستر بالثياب كاف كما أن الجدار كاف فى كونه حائلا بين العورة والقبلة اه (١)

باب خروج النساء إلى البراز الخ

قوله « كن يخرجن » وعلم منه أنهن لم يكن يخرجن فى النهار قبل نزول الحجاب أيضاً وفى المقام إشكالات عديدة الأول أنه يعلم من رواية الباب أن سودة رضى الله عنها خرجت قبل أن ينزل الحجاب ثم قال عمر رضى الله عنه ماقال وبعده نزل الحجاب ويعلم مما أخرجه المصنف رحمه الله تعالى فى التفسير ص ٧٠٧ ج ٢ أنها خرجت بعد ماضرب الحجاب مع أن الرواية متحدة متناً وسنداً . وأجاب عنه الحافظ بتقسيم الحجاب فمنه مايكون بادناء النقاب عند الخروج وأسميه حجاب الوجوه والثانى أسميه حجاب الأشخاص فما فى الباب محمول على خروجها قبل نزول حجاب الأشخاص وما فى التفسير محمول على خروجها بعد نزول حجاب الوجوه فصح الأمران . قلت : ولى فيه نظر لأن حديث الباب يدل على أن عمر رضى الله عنه كان يحب التضييق ، ولذا قال قد عرفناك ياسودة رضى الله عنها حرصاً على أن ينزل حكم الحجاب أضيق منه وحينئذ فالظاهر من قوله

---

(١) قلت والأسهل ما اختاره العينى فى شرحه وحاصله لعلك من الذين لايعرفون السنة إذ لو كنت عارفا بالسنة لعرفت جواز استقبال بيت المقدس ولما التفت إلى قول القائلين بعموم النهى عن الاستقبال والاستدبار فى الصحراء والبنيان وإنما كنى عن الجاهلين بالسنة بالذين يصلون على أوراكهم لأن المصلى على الورك لا يكون إلا جاهلا بالسنة لأن السنة فى السجود هو الرفع قوله فقلت لا أدرى أى قال واسع لا أدرى أنا منهم أم لا ؟ ولا أدرى السنة فى استقبال بيت المقدس ؟ انتهى مع تغيير يسير وفيه بعد لأنه أراد من الناس فى قوله إن ناسا يقولون الخ أمثال أبى أيوب الأنصارى وإنما يصح الكلام معهم فى إطلاق النهى فى الصحراء والبنيان أو اقتصاره على الصحراء فقط لافى بيت المقدس مع أن كلام ابن عمر رضى الله عنه عمن كان إنما كان فى بيت المقدس دون عموم النهى فيما أردنا ثم لم ينكشف عندى معنى قوله . والله لا أدرى ، ولعله سقطت من البين قطعة من الكلام فليحرر والله تعالى أعلم ثم رأيت فى تقرير الفاضل عبد العزيز مما ضبطه من أمالى الشيخ رحمه الله تعالى أن المقصود من التجهيل فقط بأنك لست تعلم طريق السنة فان لم تكن له مناسبة بما قبله ثم رأيت فى القسطلانى مثله وهذا نصه « لعلك من الذين يصلون على أوراكهم » أى من الجاهلين بالسنة فى السجود من تجافى البطن عن الوركين فيه إذ لو كنت ممن لايجهلها لعرفت الفرق بين الفضاء وغيره والفرق بين استقبال الكعبة وبيت المقدس قال واسع فقلت لاأدرى والله أنا منهم أم لا ؟ أو لا أدرى السنة فى استقبال الكعبة أو بيت المقدس اه ج ١ ص ٢٧٣ قال الشيخ رضى الله عنه وانما قال واسع لا أدرى أدبا للصحابى .

فأنزل الله الحجاب أن يكون نزل التضييق كما أراده لأن الحجاب يعده عمر رضى الله عنه مما وافق فيه ربه كما فى البخارى ص ٥٨ ج ١ ومعلوم أنه لم يكن يحب إلا التضييق مع أنه نزل فيه التوسيع وقال النبي صلى الله عليه وسلم قد أذن لكن الخ كما فى الرواية التى بعدها فهذا لايرتبط من السياق لأن قوله فأنزل الحجاب يشعر بنزول التضييق والرواية الأخرى بعدها تدل على إذن الخروج وكذا لايلتئم بقول عمر رضى الله عنه وافقت ربى فى الحجاب فإن ربه خالفه فيه ولم ينزل فيه التضييق كما أراد فما معنى الموافقة ؟

فالوجه عندى أن الراوى قدم وأخر هنا فى سرد القصة والصحيح كما فى التفسير أنها خرجت بعد نزول الحجاب وكان عمر رضى الله عنه يحب حجاب الشخص فلم يوافقه الوحى فيه وإنما عد الحجاب من موافقاته لنزول حصة منه على وفق رأيه . ثم إن قوله ﷺ قد أذن لكن لم يكن مستفاداً من الآية بل لعله كان من وحى غير متلو أو استنباط منه ولذا لم يذكر نزول آية هناك وسياقه فى التفسير ص ٧٠٧ هكذا عن عائشة رضى الله عنها قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها . . . فرآها عمر بن الخطاب فقال : ياسودة أما والله ماتخفين علينا فانكفأت . . . فقالت يارسول الله إنى خرجت لبعض حاجتى فقال لى عمر : كذا وكذا قالت فأوحى الله إليه ثم رفع عنه . . . فقال إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن ففيه تصريح بأنها خرجت بعد نزول الحجاب وليس فيه أن إذن الخروج كان من وحى متلو ، بل يمكن أن يكون من وحى غير متلو هذا هو الترتيب عندى فاندفع منه إشكال التعارض بين الروايتين وكذا لم تبق فى قوله وأنزل الله الحجاب ركة لأنه مقدم فى الأصل وإنما أخره الراوى وأوهم ركة وكذا لم يبق فى قوله قد أذن لكن قلق لأن الإذن على هذا التقدير ليس مستفاداً من جهة الآية شرحاً لها بل من جهة أخرى بخلاف ما إذا كان الترتيب كما فى رواية الباب فإنه يدل على أن الإذن مستفاد من آية الحجاب وأن التوسيع من جهة الوحى فيوهم ركة لأن السياق يوجب نزول التضييق وكذا لايرتبط مع قول عمر رضى الله عنه فإن قوله إذا كان قبل نزول الحجاب كما فى هذه الرواية ونزول الحجاب بعده فالظاهر أنه نزل حسب رأيه ووافقه الوحى فيه كما فى البخارى عنه وهذا كله لسوء الترتيب ولو كان الترتيب كما فى التفسير لم يرد شىء من هذا ومن زاول تصرفات الرواة لايستبعد ماقلنا وأما من كان عنده علم بدون تجربة فإنه يضيق منه فليكن هكذا فإنه الأولى بشأنه وللحافظ رحمه الله تعالى أن يقول إن قوله « فأنزل الله الحجاب » إشارة إلى الحجاب الذى نزل أولا ولأجله عده عمر من موافقاته لا إلى الحجاب الذى نزل الآن فإنه لم ينزل فى هذه الواقعة حجاب الشخص كما كان عمر يحبه ولا شىء .

[illegible]

[illegible] على أنها نزلت فى آية زينب رضى الله عنها قال الحافظ أن هناك

واقعة أخرى أيضاً وكلها متقاربة وآخرها واقعة زينب رضي الله عنها وفيها نزلت آية الحجاب إلا أن كلها لما كانت متقاربة تسب نزولها إلى هذه وهذه . قلت : والمتبادر من ألفاظ الأحاديث نزولها فى كل منها لا أنها نزلت فى واحد منها ثم نسب نزولها إلى الأخرى لتقاربها فلتكن ما فى قصـــة سودة رضى الله عنها غير ما نزلت فى قصة زينب إلا أن الحافظ رحمه الله تعالى أتى برواية صريحة أن آية التى نزلت فى قصة زينب رضى الله عنها هى بعينها نزلت فى قصـة سودة رضى الله عنها وإسناده لابأس به .

ثم اعلم : أن المشهور بآية الحجاب هى التى نزلت فى قصة زينب رضى الله عنها يعنى قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوت النبي ـ الخ» فلعلها هى الدعامة فى هدا الباب والبواقى تفاصيلها وليعلم أن فى قصة زينب رضى الله عنها أيضاً إشكالا فعن أنس رضى الله عنه أن الحجاب نزل بعد ماخرج القوم حين أراد أنس رضى الله عنه أن يدخل بيته الشريف وعنه فى تلك القصة أنه نزل الحجاب ثم خرج القوم .

فإن قلت : إن الآية التى نزلت فى واقعة زينب رضى الله عنها ليس فيه حجاب الوجوه ولا حجاب الشخص بل فيها أمر ثالث وهو نهى الدخول عليهن ، قلت : ويعلم منها بطريق العكس نهى الخروج عليهم مع استثنائه عند الحوائج (١) ثم اعلم أن هناك آيات أخرى متعلقة بمسألة الحجاب فمنها « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ـ الخ » فحكم الرجال والنساء بغضّ البصر ومنها « ياأيها النبى قل .... يدنين عليهن من جلابيبهن » ومنها « وليضربن بخمرهن على جيوبهن » والجلباب هو الرداء الساتر لجميع البدن والخمار ثوب صغير يلقى على العمائم وتجعله النساء على رءوسهن لستر الجيب فإن قلت : أن إدناء الجلباب يغنى عن ضرب الخمر على جيوبهن . قلت بل إدناء الجلباب فيما إذا خرجت من بيتها لحاجة وضرب الخمر فى عامة الأحوال فضرب الخمر أيضاً محتاج إليه . ومنها «ولا يبدين زينتهن ـ الخ » . قيل : الزينة هى الوجه والكفان فيجوز الكشف عند الأمن عن الفتنـــة على المذهب وأفتى المتأخرون بسترها لسوء حال الناس . وقيل المراد بهـا : الزينة المكتسبة من الثياب والحلى فما ظهر منها بعد مراعاة التستر يكون عفواً . قلت : وهو المراد

---

(١) قلت وإنما أخذ نهى الدخول فى العنوان لحال المورد إذ ذاك وقدم فى كتاب الإيمان أن القرآن يذكر المسألة مع إشارته إلى المورد للارتباط ويحدث منه الإشكال .

[illegible]
ليعلم ما يخفين من زينتهن أى لئلا تنكشف من زينتهم المكتتمة . [illegible] والخطاب
فيها وإن كان خاصا إلا أن الحكم عام ثم الخروج عند الحوائج ليس من تبرج الجاهلية فى شىء
إنما تبرجهم أن يخرجن كالرجال بالوقاحة وعدم التستر فهذه نسوة [illegible] والله تعالى
أعلم بالصواب « اطلاع » واعلم أن القسطلانى أوضح مراد الحافظ رحمه الله [illegible] فى هذا الموضع
فراجعه (١)

---

(١) قال العلامة القسطلانى فى المجلد السابع من شرحه ص ٣٣٩ :

قوله «قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن» دفعاً للمشقة ورفعاً للحرج وفيه تنبيه على أن المراد بالحجاب
الستر حتى لا يبدو من جسدهن شىء لا حجب أشخاصهن فى البيوت والمراد بالحاجة البراز كما وقع فى الوضوء
من تفسير هشام بن عروة وقال الكرمانى وتبعه البرماوى فإن قلت قال هنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب
وقال فى كتاب الوضوء باب خروج النساء إلى البراز [illegible] قبل الحجاب [illegible] لعله وقع مرتين اه ومراده
أن خروج سودة للبراز وقول عمر رضى الله عنه لها [illegible] قبل نزول الحجاب وقول الحافظ
ابن حجر عقب جواب الكرمانى . قلت بل المراد [illegible] الحجاب الثانى وذكره العينى وقال
وفيه نظر إذ ليس فى الحديث ما يدل لذلك [illegible] ولا [illegible] الحجاب [illegible] أن يكون
مراده الحجاب الثانى بالنظر للإرادة عمر رضى الله عنه [illegible] أشخاصهن فوقع
الإذن لهن فى الخروج لحاجتين دفعاً للمشقة كما [illegible] مرتين على
نوعين وأما قوله أيضاً تقدم فى كتاب الطهارة من طريق هشام بن عروة [illegible] عائشة فظاهر روايتى
الزهرى هذه عن عروة يعنى روايته هذا الباب وليس كذلك فإن روايته هذا الباب فليس كذلك فإن روايته
هذا الباب إنما هى من طريق هشام بن عروة عن أبيه والسابقة المصرحة بالقبلة من طريق الزهرى عن عروة
فلعله سبق قلم اه .

(فائدة) ثم اعلم أن شيخى لم يكن يتصدى إلى التوفيق بين ترتيب القصص وإخراج المحامل لها إذا لم
تكن مداراً للمسألة وكان يزعمه من باب الرجم بالغيب والرمى فى الليل فإن كان مداراً للمسألة كان أرغب
الناس فى ترتيبه وأبذل الناس جهداً فى تهذيبه . ولعمرى أنه قدوة حسنة لمن كان يريد الاشتغال بالحديث
فإنه كثيراً ما نرى العلماء يعرق جبينهم فى ترتيب القصص ويرونه علماً لدنيا ومعلوم أن الترتيب على وجهه
لا يمكن إلا لمن كان شاهد الواقعة وشهدها أما من لم يشهدها فإنه لا يزيد إلا ظلمة على ظلمة فجاء واحد
وركب من عند نفسه ترتيبا ثم جاء آخر وركب ترتيبا آخر مع أن الواقعة لا تكون إلا على أحد هذه
الوجوه نعم إن كانت مسألة هناك تغزل أو تنقض فلابد من التوجه إليه .

باب التبرز في البيوت الخ

وإنما ترجم البخاري باستثناء الجدار والبناء فيما مر نظرا إلى هذا الحديث وإنما لم ينتقل إليه أذهان العامة لأنه لم يترجم عليه بذلك والمصنف رضى الله عنه إنما يترجم به على هذا الحديث لأنه قد فرغ عنه مرة وأدرجه فيما سبق (١)

باب الاستنجاء بالماء

واعلم أن الاقتصار على أحدهما جائز والجمع مستحب. وأفتى الشيخ ابن الهمام بسنيته في زماننا لأن الناس لكثرة أكلهم يثلطون ثلطا . وقد ثبت الجمع عن عمر رضى الله عنه كما في (الأم) للشافعي رحمه الله تعالى ويعلم من الروايات المرفوعة إشارة أيضا كما في حديث المغيرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ ذهب لحاجة ثم جاءه لطلب الماء ويستبعد أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم جاءه ولم يستنج بالحجر لأنه يوجب التلوث والتنجس. ثم إذا استنجى بعده بالماء ثبت الجمع.

قوله: (غلام) قال الحافظ: إنه ابن مسعود رضى الله عنه. قلت: ولا أدرى من أين عينه الحافظ رحمه الله تعالى مع أن الغلام لا يطلق على شيخ كبير السن فإن كان هو لأجل أنه كان خادمه فآخرون أيضا كانوا يخدمونه بمثله على أن في رواية لفظ «غلام من الأنصار» وهو من المهاجرين فالظاهر عندى أنه رجل آخر والله تعالى أعلم.

باب من حمل معه الماء لطهوره

يعنى أن هذا القدر من الإعانة جائز فلو حمل ماء لمقتدى وسع له والصب أيضا غير مكروه وكره دلكه .

---

(١) قلت : ولعل المصنف رحمه الله تعالى لم يترجم على هذا الحديث بالاستثناء لأنه رأى فيه ضعفا وعلم أنه لا يقوم دليلا على جوازهما في البناء لوجوه مرذكرها فيما سبق فالمسألة التي كانت فيه عنده ترجم بها وهو التبرز في البيوت . ونحن أيضاً لا ننكره أما مسألة جواز الاستقبال والاستدبار في البنيان فلا دليل عليه فيه فلذا أغمض عنه وهذا من دأب المصنف رحمه الله تعالى أن يخرج حديثا في كتابه في مواضع ثم لا يترجم عليه إلا بمسئلة يمكن أن يستنبط منه عنده فهذا صنيع المصنف رحمه الله تعالى مفيد لنا إن شاء الله تعالى والحاصل : أنه اختار تفصيل الشافعية ولم يخرج له حديث ابن عمر وإذا أخرج حديثه لم يترجم بهذا التفصيل بل ترجم بغيره فدل على أن حديث ابن عمر لا دليل فيه على مذهب الشافعية عنده فذقه ان شئت وأشركني في دعواتك الصالحة إن كنت من الشاكرين .

قوله: «أليس فيكم» الخ وأخذ منه المصنف رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ كان يستخدم من أصحابه في مثل هذه الأشياء .

قوله : «والوسادة» وفي بعض النسخ السوادومعناه النجوى فإنه لشدة وروده كان يعد من أهل بيته حتى أنه لم يكن له إلى الاستئذان حاجة .

قوله «حمل العنزة» العنزة (ده لکری جس میں شام لگی ہو)

باب النهى عن الاستنجاء الخ

قوله : « فلا يتنفس في الإناء» بل ينبغي أن يتنفس في الخارج ولذا أقول : إن الشريعة التي تنهى عن التنفس كيف تتحمل الوضوء والشرب من الماء وفيه لحوم الكلاب والنتن والحيض

قوله : «فلا يمس ذكره» واعلم أن المس ظاهر وإنما عبر بالمسح في استعمال الحجارة على عادتهم فإن السلف لم يكونوا يستنجون كما يستنجون في بلادنا من المشي والتنحنح لقطع التقطير لكونهم أقوياء فكان يكفي لأحدهم المسح في البول كما في الغائط فحصل الفرق بين المس والمسح ومن غفل عن عاداتهم يضطرب فيه .

باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال . النهي عن الإمساك عام عند البول وغيره .

باب الاستنجاء بالحجارة

نقح مناطه أبو حنيفة رضي الله عنه بكل شيء طاهر تافه قالع للنجاسة وعمم مع أنه لا يرد في الحديث إلا الحجارة . وقد علمت أن تنقيح المناط يجري في المنصوص أيضاً وعلمت أيضا أن طريق تعليم صاحب النبوة هو التعليم بالعمل فما أراد أن يعلم أمته عمل به وأمرهم باقتدائه لا بأن يهيئ عبارة مطردة منعكسة ثم يعرضها على الناس فإنه طريق محدث غير فطري فاستعمل الحجارة على عادتهم ولكونها سهلة الوصول وكان الغرض أعم منـــه وذهب داود الظاهري أن غيرها لا يجزيء عنه . قوله : «وكان يلتفت» هذا من الآداب . قوله : (استنفض) أراد به إزالة النجاسة .

باب لا يستنجي بروث

قوله : « ليس أبو عبيدة » ، ذكره مع أن الترمذي رجحه وخالف فيه شيخه البخاري وادعى أن حديث أبي إسحق عن أبي عبيدة عن عبد الله الخ أصح عنده من حديث زهير هذا وذكر له وجوها في جامعه . ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى ترجيح طريق زهير كما رجحه البخاري وأجاب عما أورده الترمذي .

قوله « وألق الروثة » واعلم أنهم اختلفوا في عدد الأحجار فقال الشافعية إن التثليث واجب والإيتار مستحب فلو استعمل رجل الحجرين وأنقى يستنجي بثالث وجوبا عندهم لاعندنا .وعندنا القلع واجب والتثليث والإيتار مستحب كما هو في (البحر) شرح الكنز وينبغي للمشتغل بالحديث أن يؤيد ما في البحر ليكون مذهبنا أقرب إلى الحديث . ثم الحافظ رحمه الله اعترض على الطحاوي بأن التمسك منه على الاستنجاء بالحجرين لايصح لما ثبت فيه من زيادة « وأتني بثالث » قلت : إن كان هذا اعتراضاً على الطحاوي فهو على الترمذي أيضا لأنه أيضا بوب عليه بالاستنجاء بالحجرين فعلم أنه لم يقبل تلك الزيادة . ولنا ما عند أبي داود من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج الخ والإيتار بإطلاقه يشمل الثلاث فما فوقه . أما استدلال صاحب الهداية منه على نفي سنية العدد بأن الايتار يحصل من الواحد أيضا فغير ناهض ، لأنا لو حملنا الإيتار على الواحد أيضاً لزم نفي الاستنجاء رأساً لأنه إذا كان الواحد أيضاً تحت الاختيار فقد آل الخيار إلى نفس الاستجمار مع أنه واجب اتفاقا وهو كما ترى . على أنه لم يثبت عنه ﷺ الاكتفاء بالواحد فحمله على الواحد مشى على مجرد اللفظ . وكذا حمل البيهقي على مافوق الثلاث إبطال لغرض الشارع وإخلاء الشيء من نوعه . والذي تحصل لي من روايات هذا الباب هو أن مقصود الشارع هو الإقلاع وإزالة النجاسات والثلاث يجزيء عنه في الأغلب فجاء ذكره لهذا والوترية مطلوبة في الأحوال كلها فروعيت في هذا الباب أيضا . ولما كان الثلاث فيه الاجتزاء والوترية معا كثر ذكره في الأحاديث فذكر الثلاث لكونه قالعاً ومجزئاً لا لكونه واجبا . ويشهد له ماأخرجه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها : فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزيء عنه فأشار إلى أن المطلوب هو الإنقاء والإقلاع والتثليث بعينه للإجزاء. وأما أن الوترية مطلوبة فلما ورد «إن الله وتر يحب الوتر» وحينئذ حمل قوله فليوتر على ما فوق الثلاث ابتداء كما حمله البيهقي إعدام لغرض الشارع فإنه لم يرد به الثلاث فما فوقه لكونه عددا مخصوصا ، بل أراد الوترية وجعلها مقصودة . نعم الثلاث محبوب لكونه أقرب إلى الطهارة ولتحقق الوترية فيه . ثم العجب منهم حيث ورد ذلك العدد بعينه في كثير من الأحكام فلم يروه واجبا ففي الحديث (أما الطيب فاغسله عنك ثلاث مرات) قال النووي : إنما أمر به مبالغة في الإزالة فإن حصلت بمرة كفته . وهكذا في غير واحد من المواضع وهو المتمسك للحنفية في عدد الثلاث للتطهير في النجاسات الغير المرئية وأما في المرئية فيكفي عندهم إزالتها ولا عدد فيها . وبعبارة أخرى أن الشريعة إذا وردت بالإيتار أعلنت معه بالاختيار وقالت من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج . وإذا وردت بالتثليث ذكرت معه الإجزاء والاكتفاء وهو قوله فإنها تجزيء عنه فخرج أن التثليث أيضا مستحب كاستحباب الإيتار،

وإن كان التثليث للإجزاء والإيتار لتحصيل الوترية ، وصار إجزاء التثليث واستحباب الإيتار مشروحين بالحديث بدون كلفة وخرج الوجوب من البين .

قوله « هذا ركس » وقد وقع عند ابن ماجه بد له (رجس) وفى النهاية الركس شبيه المعنى بالرجيع . قال تعالى (أركسوا فيها) أى ردوا . وقال ابن سيد الناس ركس كقوله « رجع » يعنى نجسا لأنها أركست أى ردت فى النجاسة بعد أن كانت طعاما . وقال الخطابى الركس الرجيع (من رجع من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة وفى رواية ركيس فعيل بمعنى مفعول فإذن هو وصف لاحكم وترجمته (بهراهوا) ومآله إلى النجاسة وعلى هذا يدور الحكم على هذا الوصف فكل مايكون ركسا يكون نجساً وحينئذيكون حجة لنا على نجاسة الأزبال مطلقا سواء كانت لمأكول اللحم أو غيره لأنا علمنا العلة من جهة الشرع وهى تصدق على الأزبال فإنها ركس فتكون نجسالامحالة بخلاف الرجس فإنه لايفيدنا وإن كان صادقا فى نفسه وذلك لكونه حكما على تلك الروثة فيقتصر على مورده ، ولم تعط فيها ضابطة من صاحب الشرع ، لنستعمله فى المواضع الأخر ، بخلاف الركس فإنه وصف حسى فيدور عليه الحكم حيثما دار . ولعل الرجس رواية بالمعنى لأن مآل الركس هو الرجس كما علمت . ثم إن قلنا إن الرجس أيضا وصف بمعنى (بليدى) فهو وصف غير منضبط لأنه محول إلى الطبائع ويحتاج إلى الاستقراء فلم تتحصل منه ضابطة نعم لو كان الرجس منضبطا لصلح أن يعلل به أيضا وفى رواية ابن خزيمة أنها كانت روثة حمار ونقله الشوكانى فى النيل (١) وسهى فيه حيث جعله مرفوعا فلا يبقى حجة لنا لأن معناه حينئذ أن كونه ركساً ورجساً لأجل كونه روثة حمار وهو حيوان غير مأكول اللحم فلا يلزم منه نجاسة زبل مأكول اللحم وهو فى الحقيقة من جهة الراوى كما فى الفتح فإنه يذكر فى بيان القصة أن الروثة التى جاء بها كانت روثة حمار فهذا بيان واقعة منه لا تعليل من النبى ﷺ فاحفظه وقد تكلم ابن تيمية رحمه الله تعالى على المسألة فى نحو خمس وثلاثين ورقة واختار طهارة أزبال مأكول اللحم وقد أجبت عن كلامه فى ورقة .

باب الوضوء مرة مرة

وقد ثبت عنه ﷺ الوضوء مرة مرة ومرتين مرتين وثلاثا ثلاثا إلا أن السنة الكاملة ثلاثا

---

(١) واعلم أن نيل الأوطار مأخوذ من أربعة كتب : فتح البارى . وتلخيص الحبير . ومجمع الزوائد وشرح الترمذى للعراقى . وقد استفاد شيئاً من الرضى . وقد وافقنا فى المسألة ابن حزم وقد عرف منه أن قلبه كسيف الحجاج . كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز مما ضبطه من إملاء الشيخ رحمه الله تعالى زيادة .

ثلاثا . ثم لو تركه أحد يأثم أم لا ؟ فهذه مسألة لاأتعرض إليها فإنه أمر عظيم ؛ نعم أقول : إن الترك بقدر ماتركه النبي ﷺ جائز فإن ترك التثليث واعتاد بهمنع .

باب الوضوء ثلاثا ثلاثا

ولعل الصحابة رضى الله تعالى عنهم اختلفوا فى بعض صفات وضوء النبي ﷺ فى زمن عثمان وعلى رضى الله عنهما فاحتاجا إلى إراءة صفة وضوئه ﷺ وظاهر حديثهمـــا الفصل كما هو مذهب الحنفية .

قوله « ثم أدخل يمينه فى الإناء » لما يأتى من قوله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ أحدكم وما يتعلق به . وإنما غمس يده فى الإناء لأن إناءهم لم يكن له أذن يومئذ والأذن ترجمته (لوٹی)

قوله « ثم صلى ركعتين » أى تحية الوضوء .

قوله « لايحدث نفسه » ومر عليه الطحاوى فى (مشكل الآثار) وقال : إن الأفصح نفسَه بالنصب قال بعضهم : إن المراد بتحديث النفس هو ماكان له فيه دخل واختيار فالخواطر غير المكتسبة تبقى خارجة وصاحبها يكون مشمولا فى قضية الحديث . قلت : لاحاجة إليه وليكن النفى عاما كما فى الحديث وإن كان أمرا عسيرا لكنه إذا كان فى النوافل فلا بأس فإنه يشدد فى النوافل مالايشدد فى غيرها لكونها معاملة المرء ونفسه .

قوله « غفر له » وأطلقه المتقدمون وفصل فيه المتأخرون .

قوله «ما بينه الخ» وعند مسلم إلى صلاة أخرى وعند المصنف رحمه الله تعالى فى كتاب الرقاق ص ٩٥٢ ج ٢ عن عثمان رضى الله عنه فى آخره .

قوله «فلا تغتروا» وهو يرجع إلى معنى قوله لئلا يتكلوا فبيَّن أن الوعد بهذا الإطلاق موضع الاغترار فلا ينبغى الغفلة عن الأعمال فإن المغفرة إنما تحل بالمجموع والمجموع مكفر للمجموع وهو غير معلوم فى الدنيا فلا ينكشف الأمر إلا فى المحشر فلا تغتروا بهذا الوعد ولا تظنوا أن هذا القدر من العمل يكفى للنجاة فعلم منه أنه شىء اغترار لا موضع قرار فإذن هذا الحديث أيضا فى فواضل الأعمال لا فى فرائضها ومعنى الاغترار أن يغتر بهذا الوعد ولا يرغب فى فضائل الأعمال

باب الاستنثار

قالوا : وهو من النثرة والاستفعال بمعنى تحريك النثرة والظاهر عندى أن يكون من النثر .

قوله « من استجمر » والجمهور على أن معناه استعمال الحجارة وما نقل عن مالك أنه تجمير الكفن فإنه لايليق بشأنه ومثل هذه النقول البعيدة توجد فى مطاوى الأسفار وبطون الأوراق فلا يعتمد عليها .

باب الاستجمار وتراً

فلو أنقى بالرابعة يستعمل الخامسة استحباباً تحصيلا للإيتار .

قوله « إذا استيقظ أحدكم الخ (١) » ويدخل فيه عدة مسائل من أن الحديث من متعلقات الوضوء أو المياه ، فإن كان من مسائل الوضوء يخرج منه سنية غسل اليدين قبل الوضوء . ولا أحفظ فيه حديثاً قولياً وأن النجاسة الموهومة هل لها أحكام التطهير ؟ وأن أمر الغسل هل يختص بنوم من الليل أو النهار أو يعمهما ؟ وأن سبب الغسل ماهو ؟ وأن التثليث ضرورى أم لا ؟ وأنه إن غمس يده فيه فهل يفسد الماء أم لا ؟ فاعلم أن ابن رشد تكلم عليه أنه من أى البابين أعنى من باب الوضوء أو المياه فإن كان من مسائل المياه كان محطه صيانة الماء لاغير وهو أولى عندى بقى الغسل قبل الوضوء فيكون من باب الأولى لأن صيانة الماء إذا كان مطلوباً فى كل حال كان للوضوء بالأولى فالحديث وإن كان من باب المياه إلا أنه ينجر حكمه إلى باب الوضوء أيضاً . ولا تناقض بين النظرين . والحديث ناظر إلى النجاسات الموهومة وأن لها أحكام التطهير ولذا أمره أن يغسل يده قبل إدخالها فى الإناء ثم إنه لو غمسها فيه بدون الغسل لايفسد الماء بشرط أن لم يكن على يده أثر نجاسة نعم كره تنزيها . وهى الضابطة عندنا فى النجاسات الموهومة كسؤر الدجاجة المخلاة إلا مافى المنية . وأمر التثليث عندنا فى النجاسات الغير المرئية خاصة لحصول غلبة الظن بعده بالتطهير وهذا الحديث وأمثاله هو المتمسك فى هذا الباب وعند الترمذى فلا يدخل يده فى الإناء حتى يفرغ

---

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى كما فى الأم فى سبب الحديث أنهم كانوا يستنجون بالأحجار والبلاد حارة فإذا نام أحد عرق فلا يأمن النائم من أن تطوف يده على ذلك الموضع النجس اه كذا فى تقرير الترمذى عندنا قلت ففيه دليل على أن أمر الغسل لاحتمال النجاسة ولما كان مدار النجاسة عند المالكية على التغير وعدمه ذكروا فى سبب وروده شيئاً يليق بمختاراتهم فقال الباجى المالكى إن النائم لايكاد أن يسلم من حك جسده وموضع بشرة فى بدنه ومس رفغه وإبطه وغير ذلك من مغابن جسده ومواضع عرقه فاستحب له غسل اليد تنظيفا وتنزها اه وهذا كما ترى جعل مرجع الحديث إلى باب النظافة كما فعله ابن تيمية رحمه الله تعالى مع أنه قد أحسن فى تأويله حيث جعل العلة تطواف اليد وابن تيمية رحمه الله تعالى جعلها ملابسة الشيطان والله تعالى أعلم بالصواب .

ماسها مرتين أو ثلاثا وإنما وسع فى الحكم ولم يؤكد لكون السبب أى وجود النجاسة محتملا أيضاً فحكم بقدر سببه .

والحديث حجة لنا فى مسائل المياه وها أنا أذكر مسألة المياه بقدر الضرورة وقد ذكرته تفصيلا فى درس جامع الترمذى فاعلم : أن الماء يتنجس بالتغير إجماعاً وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى بدون فصل بين القليل والكثير وعنه روايات أخرى وعند الشافعى رحمه الله تعالى إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث وإلا تنجس وهو الفاصل عنده بين القليل والكثير ، وعندنا الأمر مفوض إلى رأى المبتلى به فإن رأى أن النجاسة وقعت فى جانب وخاص أثرها إلى جانب آخر فهو قليل وإلا فهو كثير فى حكم الجارى . وبعبارة أخرى : أن الماء إذا كان جارياً أو فى حكم الجارى فهو كثير وماوراءه فقليل . واختلفت الروايات عن أحمد رحمه الله تعالى . والحاصل : أن الموقت والمحدد فى الباب ليس إلا الشافعية فإن المحدد من لا يحكم بمقدار العلة وهم الشافعية فإنهم قالوا : إن الماء إذا كان مادون القلتين ولو بدرهم تنجس بقليل النجاسة وكثيرها : وإن كان قلتين لا يتنجس ولو برطل منها وهذا هو غاية التحديد حتى أنهم قالوا : إن النجاسة إذا أخرجت من قلتى الماء ولم يبق أثرها فالمطروح نجس والباقى طاهر . وأعجب منه مارأيت فى كلمات بعضهم : أن ما دون القلتين يتنجس وإن كان الماء جارياً والباقى يبقى طاهراً فهم الذين لا يحكمون بقدر العلة لأن حكم التنجيس إن كان لحال النجاسة فالواجب أن يدار الحكم عليها ويكون الحكم فى القلتين وما دونهما سواء . ولكن المدار عندهم هو القلتان . وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فليس بمحدد أصلا كما قرره الطحاوى ومسألة العشر فى العشر ليست مروية عن الإمام ، وأمرها معلوم لا نذكره ثم لا فرق بيننا وبين المالكية إلا أنهم اعتبروا التغير باعتبار الحس واعتبرناه بحسب ظن المبتلى به . وأنت إن تأملت ظهر لك إن شاء الله تعالى أن أقرب الأنظار إلى الشريعة هو الإحالة إلى ظن المبتلى به ولا أراك شاكا فى أن مااعتبرته الشريعة فى أكثر الأبواب هو الظن دون الحس ، فإن كان الأمر فى الأبواب الأخر هو هذا فليكن فى هذا الباب أيضاً كذلك ثم مامن مذهب فيه إلا ويلزم عليه أن يترك حديثاً من أحاديث الباب أو يؤول فيه . فالمالكية يستدلون بحديث بئر بضاعة وأمثاله ويتركون حديث القلتين وحديث النهى عن البول فى الماء الراكد وأمثالهما . وهكذا الشافعية يختارون حديث القلتين ويؤولون فى الباقى . والحاصل أن كلا منهم يأخذ بحديث فى الباب ويجعله قاضياً على جميع الأحاديث ويحصر فيه مسألة المياه فيشكل عليه جمع الأحاديث على مورد واحد فتارة يلجأ إلى التأويل هذا وأخرى إلى الإعلال هذا فصار كما قيل ، إذا سد منه منخر جاش منخر ، وأما إمامنا الأعظم فإنه لدقة نظره لم يترك فى الباب حديثاً إلا وقد عمل به ووضعه على الرأس والعين بدون ريب وقال :

إن الله تعالى خلق المياه على أقسام : فمنها ماء الأنهار ، ومنها ماء الآبار ، ومنها ماء الفلوات القفار ، ومنها ماتحرز فى البيوت والديار ، والشريعة الغراء قد أعطت لكل منها حكما حكما لحديث بئر بضاعة إنما ورد فى مياه الآبار بعد إخراج النجاسة عنها لاحال كونها فيها . وحديث القلتين فى مياه العيون التى فى الفلوات ويكون لها نبع من تحتها وإخراج من فوقها ويبقى فى الصحارى على طريق الدوام يستقى منه الناس يردون عليها ويصدرون عنها ولا يكون فيها تيقن النجاسة غير أنها لما لاتكون مصونة محفوظة تسبق الأوهام إلى نجاستها ويتنزه العامة عن استعمالها . وحديث ولوغ الكلب وأمثاله فى المياه المقطوعة المحرزة فى الأوانى . ولذا أخذها الحديث فى العنوان وقال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب فلا يغمس يده فى الإناء . كما أنه أخذ عنوان الفلوات فى حديث القلتين . فدلت الأحاديث من حاقها على أنها جاءت موزعة على مياه . ثم إنه لما لم يتفق فى البيوت إلا أن يلغ فيه الكلب أو تشرب منه الهرة أو تقع فيه الفأرة أو يغمس أحد فيه يده فقد أخذ كله فى العنوان ثم بين له حكما . ، حديث ماء الفلوات لايكون فيها إلا ورود السباع فذكر له حكما أيضا فلما علمنا أنها قد أقامت أبوابا عديدة فى مسألة المياه وقصدت أن تعطى لكل منها حكما حكما فليأتها من أبوابها ولا يختلط بينها فمياه الآبار حكمها أنها تتنجس بوقوع النجاسات ثم يبقى سبيل لتطهيرها بنزحها كلها أو بعضها بعد إخراج النجاسة عنها فلا يكون نجساً بحيث لا يطهر أبداً كما أن المؤمن لا ينجس وأن الأرض لاتنجس . وهو معنى قوله إن الماء طهور لاينجسه شيء أى بحيث لا يطهر أبداً أو بحيث كما زعمتم . ومياه العيون حكمها أنها لاتتنجس من النجاسات الموهومة غير المقطوعة أصلا ، وذكر القلتين لأنه إذا بلغ هذا المقدار لا يظهر فيه أثر النجاسة غالباً ولم يرد به التحديد ، ولهذا صح فيه لفظ أو ثلاثاً فهو للتنويع والتقريب ، وإن حمله الشافعية على الشك . على أن حديث القلتين لو حملناه على ماحملوه لكان غريباً فى الباب فإن مسألة المياه مع كثرة الأحاديث لايوجد فيها ذكر للقلتين ولا نعلمه إلا من تلقاء ابن عمر ثم لم يرو عنه غير هذا فندرته عندهم وعدم البحث عنه صريح فى أنه ليس بمدار بل نحو تعبير فاعله . والمياه المحرزة حكمها أنها تتنجس ولا يبقى إلى تطهيرها سبيل غير طرحها بل يتنجس معها أوانيها أيضاً . ولذا قال « طهور إناء أحدكم الخ » فهذه أقسام المياه وتلك أحكامها فراعها وأنزلها فى منازلها ولا تدخل جملتها تحت حديث واحد (١)

---

(١) قلت هذه نبذة من الكلام فى مسألة المياه كأنه الفهرس فقط وتمام الكلام والبحث مع الخصوم والأسئلة والأجوبة كلها قد تركناها روما للاختصار وذكرناها فى تقرير الترمذى على أتم تفصيل وكان شيخنا يهتم فى درس البخارى بأغراضه وبعض الدقائق خاصة ولم يكن يعرج إلى تقرير المذاهب كثيراً وإنما ألحقت هذا الفهرس من عند نفسى على النحو الذى كنت أسمع منه فى درس الترمذى لتكون على ذكر منه .

« تنبيه » وهناك سهو ينبغي أن يتنبه عليه الناظر وهو أن الحنفية عند تقرير الاضطراب في حديث القلتين قالوا : إنه روى عن ابن عمر أربعين قلة . هكذا وجدناه في فتح القدير أيضاً وكنت أظن أن الصحيح ابن عمرو وسقط الواو من الناسخ وحينئذ يخف الاضطراب حتى إذا طبع كتاب البيهقي وجدناه فيه عن ابن عمرو بن العاص ففرحت منه فرح الصائم عند الإفطار فهذا سهو قد تسلسل في الكتب فلا تغفل عنه والأمر كما قلنا

أما حديث المستيقظ فحجة لنا في الباب واستدل به صاحب (الهداية) أيضاً بأنه إذا أمرنا بغسل اليد عند احتمال النجاسة علمنا أنها لو كانت على يده حقيقة تؤمر بغسلها بالأولى . ومعلوم أنه لو غمسها وعلى يدها نجاسة لما تغير منها الماء لقلتها ومع ذلك حكمت الشريعة بغسلها وليس ذلك إلا لتنجس الماء بهـــذا الغمس عندها فأمره أن يغسلها قبل أن يدخلها في الإناء لئلا ينجس الماء كما يشير إليه التعليل لقوله فإنه لايدرى أين باتت يده أى على موضع النجاسة أو غيره . فلا بد أن يكون لإلقاء اليد المحتملة النجاسة تأثير في الماء عندها وهو النجاسة ولذا منعه عن إلقائها وهو الذى فهمه أحمد وإسحق والشافعى رحمهم الله تعالى كما يدل عليه عبارة الترمذى والحافظ ابن تيمية لما اختار فيه مذهب مالك رحمه الله تعالى جعله من باب النظافة يعنى أن إلقاءها فيه حال كونها محتملة النجاسة بعيد عن النظافة وإن لم ينجس المـاء فهو كالنهى عن البصاق في الماء والتنفس فيه مع أنهما لا ينجسان الماء عند أحد . وقال في تقريره إن للشيطان ملامسة وملابسة بالإنسان فإنه يبيت على خياشيم بنى آدم ولذا أمره الشارع بغسل الخياشيم عند الانتباه وهكذا له ملابسة بيده أيضاً لكونها جارحة فوردت الشريعة بغسلها قبل غمسها لأجل هذا النظر المعنوى لاغـير فاذن هو من باب النظافة دون النجاسة حتى أن الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى أيضاً تأثر منه وقال ليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة ، بل ذلك تعليل منها للنهى المذكور وهو غير لازم ، أعنى تعليله بتنجس الماء عيناً بتقدير نجاستها لجواز كونه لأعم من النجاسة والكراهة . فنقول نهى لتنجس الماء بتقدير كونها متنجسة بمـا يغير أو الكراهة بتقدير كونها بما لا يغير . وحاصله أنه يمكن أن يكون الماء على تقدير غمسها مكروها لا نجساً وإنما يكون نجساً إذا تغير ولا دليل فيه على أنه يكون نجساً عند عدم التغير أيضاً فإن النهى يكون عن المكروه كما أنه يكون عن النجس . قلت أما ماذكره الحافظ ابن تيمية فقد ذكرنا أنه لم يذهب إليه أحد من الأئمة وكلهم حملوه على باب النجاسة دون النظافة ثم إن ملابسته إنما هى بمواضع الألواث فإنه يلعب بمقاعد بنى آدم ويبيت على الخياشيم لكونها مواضع اللوث أيضا أو ملابسته بالمنافذ ليلقى منها الوساوس إلى القلب والدماغ واليد بمعزل منهما فماله ولليد ؟ مع أن الذكر في الحديث لتطواف اليد وجولانه

فهو الدخيل فى النجاسة لاملابسة الشيطان ولو كانت لتعرض إليها أيضا كما تعرض إلى بيتوتته على الخياشيم على أن فى الدارقطنى « أين باتت يده‌منه » وصححه ابن مندة الأصبهانى (١) فهذا صريح فى أن المدخل لبيتوتة اليد على حصة من جسده لا لبيتوتة الشيطان على يده فجعل الحديث اليد طائفاً وباتاً وجعل ابن تيمية رحمه الله تعالى الشيطان باتاً وذكر الحديث بيتوتة اليد من جسده وذكر هو ملابسة الشيطان بيده فأين هذا من ذاك ؟ ! وأما ماذكره ابن الهمام فلست أحصله أيضا لأنه لامعنى للكراهة إلا أنها لأجل النجاسة المحتملة فالكراهة أيضاً من فروع النجاسات لا أنها باب آخر وتفصيله : أن الماء عندنا إما طاهر أو نجس إن وقعت فيه نجاسة وليس فيه قسم ثالث أما كونه مكروها فليس إلا لأجل احتمال وقوع النجاسة كما قالوا فى سؤر الدجاجة المخلاة وليس حاله كالصلاة فإنها إما صحيحة أو فاسدة أو مكروهة فالكراهة فيها قسم مستقل وليست لأجل مظنة سبب الفساد فللكراهة أسباب كما أنها للفساد أعنى أن الصلاة تفسد بأسبابها وكذلك تكون مكروهة بأسبابها وليس مرجع الكراهة فيها إلى أسباب الفساد فلا نقول فيها إن أسباب الفساد إن تحققت فيها بطلت وإلا صارت مكروهة بخلاف الماء فإن الحكم بالكراهة فيه ليس من أجل تحقق سبب مستقل لها بل مرجعها إلى سبب النجاسة فإن تحققت النجاسة فيه يحكم بنجاسته وإن تردد فى وقوعها يحكم بالكراهة فلم يكن للكراهة سبب مستقل وإذن لا معنى لكراهته إلا كونه محتمل النجاسة فما نظر به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وأفهمه نعم لو كانت كراهة الماء لسبب مستقل ولم يكن مرجعها إلى النجاسة لكان لإيراده وجه فإن الكراهة حينئذ كانت لأمر مستقل لا تأثير فيها للنجاسة كما أن الصلاة تكون مكروهة بأسبابها لا من جهة احتمال أسباب الفساد ويلوح من كلام ابن رشد أن الكراهة عند المالكية قسم ثالث كما أن الكراهة فى الصلاة كذلك عندنا ولا تكون ناشئة من جهة احتمال النجاسة قلت وهو كذلك عندهم . أما كونها قسما مستقلا عند الحنفية فلم يثبت عندى وحينئذ ظهر الجواب عن نظر الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى على أظهر وجه وبقى الحديث فى مسائل المياه حجة لنا ولله الحمد على ماألهم والله تعالى أعلم . والحاصل : أن الشريعة أقامت أبواب النجاسة كما أنها أقامت أبواب النظافة فإرجاع أبواب النجاسات إلى أبواب التزكية والتحلى والتخليط بينها بإقامة جر ثقيل مما لا ينبغى فالبصاق فى الماء والتنفس فيه من باب النظافة قطعاً ولذا لم يذهب فيه أحد إلى الفساد لأنه لم توجد هناك نجاسة ولا احتمالها بخلاف مانحن

---

(١) وابن مندة الأصبهانى طاف إلى أربعين سنة فى طلب الحديث وقطع مسافة تسعة آلاف ميل ماشيا فلما انصرف كان معه أربعون وقرأ من كتب الحديث ـ هكذا وجدت زيادة فيما ضبطه الفاضل عبد القدير .

فيه فإنه لو كان الغسل لأجل النظافة فقط ، لكان النائم وغيره فيه سواء كما ذكره صاحب العناية في قيد الدائم في قوله صلى الله عليه وسلم لايبولن أحدكم في الماء الدائم - وسيجيء. ولا دخل لنومه إلا أن يده احتملت التنجس لتطوافه على مواضع الأنجاس وهو لايدريه فكان لابد أن تنهاه الشريعة عن غمسها فهذا حجة على المالكية قطعا وللأعذار الباردة مجال وسيع (۱)

باب غسل الرجلين الخ

وترجمة المصنف رحمه الله تعالى هذه ناظرة إلى تفسير الآية ومن العجائب أن مايجعلونه لعنهم الله تعالى حجة لمسح الأرجل هو بعينه حجة للغسل عند السلف حتى أن بعضهم توهم منه نسخ المسح ولذا كان يعجبهم إسلام جرير لأنه أسلم بعد المائدة وكان يمسح على الخفين فعلم أن حكم المسح باق بعد نزول المائدة أيضا . وفيها آية المسح بالرأس والأرجل . ثم لايخفى عليك أن المسح بالرجلين قد ثبت عند الطحاوي بإسناد قوي ولكنه في الوضوء على الوضوء فعنده عن النزال بن سبرة بإسناد قوي قال رأيت عليا رضي الله تعالى عنه صلى الظهر ثم قعد للناس في الرحبة ثم أتى بماء فمسح بوجهه ويديه ومسح برأسه ورجليه وشرب فضله قائما ثم قال إن ناسا يزعمون أن هذا يكره وإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع مثل ماصنعت وهذا وضوء من لم يحدث . وليعلم أن الوضوء في الشرع على أقسام : فمنها ماعلمت ، ومنها للنوم كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنها ماعند الترمذي . والرواة أيضا يراعونها ولذا تراهم يقولون توضأ وضوءه للصلاة فعلم منه أن في أذهانهم أقساما للوضوء يريدون به الاحتراز عنها فلا عبرة لإنكار ابن تيمية وعند الترمذي في باب ماجاء في التسمية على الطعام ص ۸ ج ۲ فغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه ، وقال : يا عكراش ، هذا الوضوء مما غيرت النار . وفي إسناده لين .

باب المضمضة الخ وأخرجه ابن السكن في صحيحه وفيه تصريح بالفعل (۲)

---

(۱) قلت ومنهم من جعله حجة على الشافعيه أيضا بأنه لم يفرق فيما كان الماء قلتين أو دونهما فعلم أن تأثير النجاسة في القلتين وما دونهما سواء .

(۲) ولفظه عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضآ ثلاثا ثلاثا وأفردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ - قال مولانا ظهير أحسن النيموي لم أظفر بإسناده ولكنه أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى في التلخيص وعزاه إليه وقد بوب أبو داود في سننه بالفرق بين المضمضة والاستنشاق وأخرج عن طلحة عن أبيه عن جده أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يفصل بين المضمضة والاستنشاق (ص ۱۹) وفي إسناده كلام أجاب عنه علماؤنا فليراجعه .

باب غسل الأعقاب

وإنما خصصها بالذكر لأنه لايصل إليها الماء إلا بالاعتناء ومر عليه الطحاوى وجعله ناسخا للمسح على الأرجل ويفهم من كتابه مشروعية المسح فى زمان ثم نسخه لأنه أخرج عن عبد الله ابن عمرو وفيه ونحن نتوضأ ونمسح على أرجلنا الخ فدل على أنهم كانوا يمسحون على الأرجل حيناً ما ؛ فلما نادى بلال بقوله ويل للأعقاب من النار نسخ المسح وصار فرض الرجلين هو الغسل قلت وهو كما ترى لأن التعبير بالمسح إنما هو لخفة غسلهم وعدم اعتنائهم به كما يعلم من ألفاظه ففى لفظ « فانتهينا إليهم وقد توضئوا وأعقابهم تلوح لم يمسها ماء » وفى لفظ رأى قوماً توضئوا وكأنهم تركوا من أرجلهم شيئاً . فهذا كله يدل على أن مايقصدونه كان هو الغسل إلا أنهم كانوا يتعجلون فيه لئلا تفوتهم الصلاة . فكأنهم كانوا يمسحون لاأنهم كانوا يمسحون لأجل أن فرض الرجل كان عندهم هو المسح ليثبت النسخ .

باب غسل الرجلين فى النعلين

واعلم أن المسح على الجوربين لم يثبت عندى مرفوعاً وإن كان جائزاً بشرائطه فقها لأن الترمذى وإن صحح حديث المغيرة فى الجوربين لكنه معلول عندى قطعا لأن حديث المغيرة واقعة واحدة قد روى بنحو من سبعين طريقا وليس فيهما إلا أنه مسح على الخفين فمن ذكر الجوربين فقد وهم قطعاً ولذا كان عبد الرحمن مهدى لايحدث بهذا الحديث كما نقله أبو داود وأسقطه مسلم أيضاً . وأما الترمذى فقد نظر إلى صورة إسناده فقط وكذا ذكر النعلين فيه سهو أيضاً وهو عند الطحاوى عن أبى موسى أنه مسح على جوربيه ونعليه . وحمله الطحاوى على ما إذا كان النعلان على الجوربين . قلت :وحديثه ليس بمتصل ولا بقوى وهو تأويل عامتهم فى حديث المغيرة . وقد قلت : إنه معلول قطعا .

قوله « فإنى لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس الخ » ومس الركن اليمانى جائز عندنا أيضا .

قوله «ويتوضأ فيها» وعند أبى داود ص ١٦ عن ابن عباس رضى الله عنهما فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ففتل بها ثم الأخرى مثل ذلك وقد مر فى البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه أخذ غرفة من ماء فرش بها ولعله أيضا عند التنعل والحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى جعله صورة مستقلة وقال : إن الرش كاف فى النعلين كالمسح فى الخفين . قلت : وهو احتمال لم يذهب إليه ذاهب .

قوله « وأما الصفرة » واعلم أن ابن عمر رضى الله عنه كان يستعمل الصفرة(١) ثم كان يرفعه إلى النبي ﷺ مع أنه قد ثبت فيه الوعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . قلت : وردت فيه ألفاظ عديدة من صبغ الأشعار والثياب ثم الصبغ بالزعفران وغيره لا يدرى أن أى هذه الأجزاء رفعه ولعله تطرق فيه اجتهاده نعم يجوز التصفير علاجا ولم يتبين لى بعد فى هذا الباب شيء صاف كاف ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا .

قوله « حتى ينبعث الخ » يعنى به أن النبي ﷺ كان يهل حين يركب راحلته وإنى لا أركب حتى يظل يوم التروية فلأجل هذا لا أهل إلا فى هذا اليوم ولا أهل عند رؤية الهلال كأهل مكة وهذا أيضا اجتهاد منه رضى الله تعالى عنه . قلت : إنه صلى الله عليه وسلم كان يهل إذا شرع فى أفعال الحج وإنما كان يهل عند الانبعاث لأنه كان يقدم من المدينة . وكان انبعاثه عند سفره ، بخلاف ابن عمر رضى الله عنه فإنه كان مقيما بمكة من قبل فلا عليه أن يهل ثم يركب يوم التروية . ولعله لم يرغب فى تقديم الا هلال اجتهادا منه وإلا فالفارق موجود والأولى هو التقديم .

باب التيامن فى الوضوء

وفى شرح الوقاية : أن التيامن كان من عادته صلى الله عليه وسلم ثم إذا داوم عليه جاء الاستحباب . ثم التيامن ليس فى أحد من أقوام الدنيا غير الإسلام حتى أن كتابتهم أيضا من جانب الأيسر . وفى المشكاة « أن الله تعالى خير آدم فاختار اليمين وكلتا يدى الرحمن يمين » فهذا اختيار آدم جرى فى ذريته كالسلام ورد الملائكة عليه صار سنة له ولذريته . وأجد أشياء استحبها المقربون فوقعت بمكان من القبول ثم سنت فى الشرائع .

باب التماس الوضوء

يعنى أنه لا يجب قبل الوقت

قوله « ولم يجدوا » وكان فى المدينة خارجا منها

قوله « من عند آخرهم » مختصر ، من أولهم إلى آخرهم ، واختلف فى تعداد الرجال فيه وحمله الحافظ رحمه الله تعالى على تعدد الواقعة

---

(١) قلت إن نكير ابن جريج يدل على أن التصفير لم يكن معهوداً بين الصحابة كما فى هذا الحديث أنه قال لابن عمر رضى الله عنه رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها وعد منها التصفير .

باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان

قلت : إن المصنف رحمه الله تعالى ذكر فيها مسألة الأنجاس والآسار دون مسألة المياه كما اختاره الحافظ رحمه الله فهذه ترجمة تتعلق بالأشياء التي قد تتفق أن تقع في الماء ، ثم تفسد الماء أو لاتفسده. وإنما جاء ذكر الماء تبعا لكونه محل الوقوع ، أما مسألة المياه أصالة فسيجيء ذكره في ص٣٧ وذكر هذه الأشياء هناك تبعا لكونها واقعة فيه . وهذا شبيه بما في فقهنا من ذكر بعض الأنجاس في فصل المياه مع كون باب الأنجاس مستقلا عندهم أيضاً فلهذه الأشياء تعلق بالماء لكونها واقعة فيه وكون الماء محلا لوقوعها . ولهذا قد ينجر ذكرها إلى المياه وقد ينجر ذكر المياه إليها ويبقى الفرق بالأصالة والتبعية فالأصل في باب الأنجاس ذكرها فقط وذكر الماء لكونه قد يتفق أن تقع فيه وإن أمكن وقوعها في غيره أيضا كالطعام واللبن والدهن وغيرها . وكذلك الأصل في باب الماء ذكر مسائله خاصة لاذكر الأنجاس وإنما تذكر استطراداً لكونها واقعة فيه . والحاصل : أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في ترجمته مسألة الأشعار أولا سواء وقعت في الماء أو الطعام لا مسألة المياه .

واعلم أن في الحديث بابا لايوجد في الفقه إلا قليلا وهو أن الشارع إذ يحكم على شيء بالنجاسة لايحب المعاملة معه والملابسة به ويأمر بالاجتناب والتحرز عنه ، قال تعالى « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » وقال « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » وقال « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » فإذا حكم على شيء بكونه نجساً أمر بالتحرز عنه ونهى عن قربانه فعلم أن الاجتناب والتحرز من لوازم النجس والرجس . ورأيت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما غسل اليدين بعد المصافحة بالمشرك فكأنه فهم معنى النجس ، وأنه لاينبغي أن يقرب منه ولهذا غسل يديه مع كون يدي المشرك يابساً ومقتضاه ألا يطلق النجس على الثياب والمياه . ثم اطلعت على كلام الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير وفيه : أن إطلاق النجس على المؤمن لايجوز لاحقيقة ولا مجازاً وحينئذ ظهر شرح لطيف لقوله ﷺ « إن المؤمن لاينجس » وشرح آخر لقوله « إن الماء طهور لا ينجسه شيء » فإن مياه الآبار لا يتنجس بحيث لا تبقى معها معاملة ويكون التجنب عنها ضروريا في نظر الشارع بل يستعمل بعد نزح البئر فهذا عرف قرآني في النجس فلاحظه بخلاف الفقهاء فإنهم يحكمون على

شیء بالنجاسة ثم يكتبون مسائل تبنى على بقاء المعاملة معها كما قالوا : إن الكلب إذا مر فى المسجد يابساً لا يتنجس به المسجد . وإن المصلى إن حمل جرو كلب فى كمّه ولم يكن عليه نجاسة تصح صلاته فباب الأنجاس لا يظهر أثرها فى الفقه إلا عند وقوعها فى المـــاء أو المائع . أما قطع المعاملة عنها والملابسة بها فهذا باب مفقود فى الفقه وإن ظهر فى بعض الجزئيات كما فى الكبيرى : أنه يكره لبس الثوب النجس خارج الصلاة أيضا فهذا يشير إلى قطع المعاملة عنه مادام نجسا ونحوه نسب إلينا الشوكانى أيضاً ولذا أقول إن أمر التوضأ بخروج المذى وأمثاله محمول على الفور لا عند القيام إلى الصلاة فإن المطلوب عند الشرع كون المؤمن على طهارة وعدم تلطخه بالنجاسات ولم يذكره من علمائنا إلا مايستفاد من الجزئية التى ذكرتها عن (الكبيرى) .

قوله « وكان عطاء الخ » واختار البخارى فى الأشعار مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى كما قال ابن بطال وأيده بأثر عطاء لأنه لما وسع فيه باتخاذ الخيوط والحبال لزم أن يقول بطهارته جزما فلو سقطت فى الماء لا تفسده إلا أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجوز الانتفاع بأجزاء الإنسان كرامة له وتحرزاً عن الامتهان . وفى رواية عند الشافعى أنها نجسة فأشكل عليهم أشعاره ﷺ لأنه ذهب جماعة إلى طهارة فضلاته صلى الله عليه وسلم ونسب الى إمامنا أيضاً إلا أنى لم أجده فاستشنوها وأراد الحافظ رحمه الله تعالى إخمال هذه الرواية لأنها صعب عليه جداً وصـــدع بها الشيخ العينى رحمه الله تعالى .

قوله « سؤر الكلب الخ » هذا هو الجزء الثانى من ترجمته وفيه مسألة الآسار وتتعلق بها مسألة المرور فذكرها استطرادا . وسؤر الكلب طاهر عند مالك رحمه الله تعالى (١) وفى (المدونة) أنه سئل عن وجه الحديث المرفوع فقال لا أدرى ولعله عده من سواكن البيوت كالهرة فصار من الطوافين فسقطت نجاسته عنده . ثم جاء فضلاء المالكية وقالوا : إن الغسل منه لأجل صفاء الباطن فانه أطلق عليه لفظ الشيطان فى الحديث فهو من باب التزكية والتحلية دون النجاسة . قلت فارتفع باب الآسار عند مالك رحمه الله تعالى حتى أن سؤر الخنزير أيضا غير مؤثر فى الماء عنده فإن الكلاب والسباع كلها يردون علينا ونرد عليهم فلا أثر لآسارهم فى التنجيس عنده . واختار

(١) قلت : قال الخطابى : وذهب مالك والأوزاعى إلى أنه إذا لم يجد ماء غيره توضأ به وكان سفيان الثورى يقول يتوضأ به إذا لم يجد ماء غيره ثم يتيمم بعده اه ص ٢٧٠ ج ١ قلت وإذن صار كالنبيذ عند امامنا رحمه الله تعالى .

الشافعي رحمه الله تعالى نجاسة سؤر الكلب والخنزير خاصة ولم ير بسؤر السباع بأساً . ثم شرط التسبيع في سؤر الكلب وهو مذهب أحمد رحمه الله تعالى فيه وفي سائر النجاسات ، حتى رأيت في كلام بعضهم التسبيع في الاستنجاء أيضا . والواجب فيه عندنا هو التثليث كما في البول والغائط فإن سؤر الكلب ليس بأغلظ منهما نعم التسبيع مستحب كما في (الزيلعي) شرح الكنز وصرح (الوبري) باستحباب التسبيع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما في (التحرير) وإنما اعتنيت بهذاالنقل لأنه ليست في الكتب رواية عن أبي حنيفة فيمكن أن يكون استحبابه من باب الخروج عن الخلاف بخلاف ما في التحرير فإنه صريح في كونه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فصار التسبيع مستحباً على المذهب لا على طريق الخروج عن الخلاف فإنه باب آخر يجرى فيما لا يكون فيه رواية عن الإمام أيضا . ثم إن راوي الحديث أبو هريرة أفتى بالثلاث أيضا كما عند (الطحاوي) وصححه ابن دقيق العيد وما أخرج عنه الحافظ رحمه الله تعالى من فتوى التسبيع فإنه لا يضرنا بل يؤكد الاستحباب ثم فتوى الثلاث رفعه (الكرابيسي) كما في (الكامل) وهو حسين ابن علي الكرابيسي من معاصري أحمد رحمه الله تعالى من كبار العلماء . وإنما حمل ذكره لما جرى بينه وبين أحمد رحمه الله تعالى من الخلاف . ومنه تعلم البخاري وداود الظاهري مسألة « لفظي بالقرآن مخلوق» ولم أطلع عليه بجرح فيه فإن كانت هذه المسألة هي سبب الجرح فيه . فالبخاري أيضا يصير مجروحا . ومع هذا أتردد في رفعه ولعله وهم منه ثم فتوى التثليث وإن لم تكن مرفوعة لكن أخرج الطحاوي في باب سؤر الهرة إسنادا أن كل حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ ، وإنما كان يفعل ذلك لأن أباهريرة لم يكن يحدثهم إلا عن النبي ﷺ فدل على أن فتواه وإن كانت موقوفة لكنها في حكم المرفوع قلت الكلية محل تردد عندي ، نعم كل ما رواه ابن سيرين عنه فهو مرفوع قطعا ثم لا عليك أن تحمل التسبيع على زمان كان فيه التشديد(١) في أمر الكلاب ثم خفف فيه فلعل أمر التسبيع كان عند أمره بقتل الكلاب وإذا خفف في الكلاب وأباح لهم الاصطياد بها خفف

---

(١) قلت إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر بقتلها حين لم يلقه جبرئيل بعد مواعدة منه فعند مسلم فأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ فأمر بقتل الكلاب الخ كذا في المشكاة من باب التصاوير وعند أبي داود الدارمي لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها كل أسود بهيم ـ كذا في المشكاة من باب ذكر الكلب قلت : ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الكلب الأسود يقطع الصلاة كذا في أحاديث السترة .

فى أمر التطهير أيضا ونظيره النهى (١) عن استعمال الأوانى المخصوصة بالخمر. ثم قال إن الأوانى لاتحرم شيئا ولاتحلله فاستعملوا كلها غير أنه لاتشربوا مسكرا وألزم الطحاوى أنكم لو عملتم بالتسبيع لأجل حديث أبى هريرة فعليكم أن تقولوا بالثامنة لحديث عبد الله بن مغفل ففيه وعفروه الثامنة بالتراب . قلت : وهو رواية عن أحمد رحمه الله تعالى أيضا إلاأن النووى حمله على أن المراد منه اغسلوه سبعا واحدة منهن بالتراب مع الماء فكان التراب قائما مقام غسله فسميت ثامنة لهذا وقد تصدى بعضهم إلى إثبات الاضطراب فيه ففي رواية «أولاهن بالتراب» وفى رواية «أخراهن» وفى أخرى «إحداهن» . قلت : بل ينبغى أن تجوز الصور كلها ولااضطراب ولا حاجة إلى إقامة الترجيح كما قال بعضهم : إن الراجح أولاهن . ثم الوجه فى الأمر بالثامنة عندى أن التراب لما كان له دخل فى التطهير عده الراوى غسلا مستقلا فهو داخل فى السبع ، ودليله أنه أمره فى عين تلك الرواية بالتسبيع ثم قال وعفروه الثامنة ولو أراد الغسل ثمان مرات لقال فاغسلوه ثمان مرات ، وعفروه الثامنة الخ ولكنه أمر أولا بالتسبيع فذكر العدد المطلوب ثم فكك الراوى منها واحدة وعدها ثامنة فى التعبير فقط . قال الحافظ ابن تيمية إن الكلب يكثر من فيه اللعاب فيغلب على الماء ولا يتميز منه لكونها مائعا أيضا وأنت تعلم أنه تغير به المناط لأنه كان فى الأصل التغير وعدمه . ثم لاأدرى ماذا أراد به ؟ فإن أراد أن الماء كان فى الأصل طاهراً إلا أنه تنجس لأجل عدم تخليص اللعاب منه وهو نجس فهذا مجرد اعتبار لأنهم لايعنون بحكم التنجيس على شيء إلا اختلاط النجاسة به ولا معنى لكون الشيء نجسا غيره وهل يتنجس الطاهر إلا باختلاط النجاسة فأى اعتبار هذا وقد يتعلل بأن لعابه لزج فلا يستحيل بالسرعة . قلت : وخرج منه مناط آخر غير ماذكره أولا وهو الاستحالة وعدمها فالحافظ رحمه الله تعالى مع جلالة قدره اضطرب كلامه فى المناط ولا أظن بالشريعة أن تنوط أحكام النجاسة والطهارة فيها على الاستحالة وغيرها مما لايدرى إلا بعد الممارسة الطويلة ولشرحها موضع آخر .

قوله : «ومرها الخ» وفى الكلب . روايتان عن أبى حنيفة فى رواية أنه نجس العين وهو مايكون نجسا بجميع أجزائه ولا يستثنى منه شيء وفى المشهورة أنه نجس اللحم فإن صلى حاملا إياه فى كمه صحت صلاته إذا لم ير عليه أثر نجاسة قيل إنما كانت الكلاب تقبل وتدبر لأنه لم يكن للمسجد إذ ذاك باب . قلت : ويمكن ذلك مع وجود الأبواب أيضا كما هو مشاهد فى زماننا ـ وعند أبى داود تبول أيضاً وحينئذ أشكل .

---

(١) فقد أخرج الترمذى فى الأشربة ص ٩ ج ٢ عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنى كنت نهيتكم عن الظروف وإن ظرفا لا يحل شيئاً ولا يحرمه وكل مسكر حرام ـ هذا الحديث حسن صحيح .

قوله : « فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك » على الشافعية رحمهم الله تعالى وهذا لا يرد على الحنفية فإنهم قائلون بطهارة الأرض باليبس . وأبعد الخطابى فى تأويله بأنها كانت تبول خارج المسجد ثم تمر فى المسجد . قلت : ما أظرف وأعقل هذه الكلاب ! فهلا قال : إنها كانت تستنجى أيضا . ثم تجىء فى المسجد ! واعلم أن ترك البول فى أرض المسجد حتى اليبس مستنكر عندنا أيضا فلم أرد به شرح الحديث من أن طهارة أرض المسجد عندهم كانت على هذا الطريق بل أردت التعريض فقط ليفهم الخصوم أن الحنفية رحمهم الله تعالى أيضا لهم مسكة فى الباب . والوجه عندى أن غرض الراوى منه بيان عدم علمهم الخصوصى بمواضع أبوالها مع حصول العلم الكلى وجنسه عندهم فإنها إذا كانت تقبل وتدبر فأمكن أن تبول أيضا فيقول : إنه لم يحدث من هذا الجنس فى تطهير المسجد أمر جديدبل عدت طاهرة كما كانت قبل ذلك والحكم بالنجاسة لا يمكن عندنا إلا بمشاهدة جزئية أوأخبار صحيح وأما الظنون فلا تغنى عن الحق شيئا وبمثله نقول فى حديث القلتين وبئر بضاعة أيضاً . فإنه ليس هناك إلا علم كلى فى مرتبة الجنس دون العلم الجزئى فاعلمه . ثم استدل الشافعية على أن الأرض لا تطهر إلا بالغسل بحديث بول الأعرابى فى المسجد وإهراق الدلو عليه كما أخرجه أبو داود . قلت : وهذا أيضاً سبيل آخر لتطهيرها عندنا وفيه نفع أيضاً وهو إزالة الرائحة الكريهة والتطهير على الفور مع ورود التصريح بحفر هذا الموضع أيضاً كما هو عند أبى داود فكأنه اكتفى بإسالة الدلو فى الحالة الراهنة ليطهر سطحها وأمر بعده بحفرها تطهيراً لباطنها وكيف ما كان مسألة طهارة الأرض باليبس مستقيمة على كل حال .

قوله قال الزهرى الخ قال الحافظ رحمه الله تعالى : إن البخارى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى وقال العينى رحمه الله تعالى انه اختار مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وهو الأوجه عندى فإنه لم يفصح فى ترجمته بما يدل على طهارة سؤر الكلاب ولا أخرج حديثا يكون دليلا على ذلك بل أخرج حديث الغسل سبعا الذى يدل على كونه من أغلظ النجاسات . وأما أثر الزهرى فلا دلالة فيه على طهارته عنده بل روى عنه فى مصنف عبد الرزاق الأمر بإراقة سؤرها . أما ما أخرجه البخارى فهو نظير مسألتنا أن المصلى إذا لم يجد إلا ثوباً نجساً هل يصلى عرياناً أو فى ذلك الثوب فكما أنها لا تدل على عدم نجاسة هذا الثوب عندنا ، كذلك قول الزهرى فيمن لم يكن عنده غير هذا السؤر لا يكون دليلا على طهارته وهو ظاهر . وأما أثر سفيان فأيضاً كذلك ونظيرها ما عن محمد رحمه الله تعالى فى النبيذ أنه يتوضأ منه ويتيمم بل تردده يشعر بخلافه . والحاصل أنه ليس فى ترجمته شىء صريح يدل على طهارة سؤرها عنده فلا ينبغى لنا أن نعزو إليه هذه المسألة

باب إذا شرب الخ

وإنما تردد نظر الشارحين فى مختاره لأنه أخرج المادة للطرفين تحت باب واحد فالأول يدل على النجاسة . والثانى يمكن أن يستدل منه على طهارته وإن كان ضعيفا . قلت ولا حجة فى قصة الاسرائيلي على الطهارة أما أولا فلأنه لم يذكر أنه سقاه من خفه أو حفر حفرة ثم سقاه منه وكذلك ليس فيه أنه غسل الخف أولا وسكوته هذا ليس سكوتاً فى معرض البيان لأنه بصدد ذكر القصة فقط لا ببيان المسألة والرواة إذا سردوا قصة لا يقصدون إلا ذكرها على ما كانت فى الخارج ولا يتعرضون إلى تخاريج المسائل ولا يراعونها فى عباراتهم ثم يجيء علماء المذاهب ويأخذون المسائل من تعبيراتهم وهذا طريق ضعيف جداً فاحفظه فإنه ينجيك عن كثير من المضائق وستمر عليك نظائره فى هذا الكتاب .

قوله وقال أحمد بن شبيب الخ وفيه لفظ مشكل وهو (تبول) كما مرّ قلت : ولعل البخارى تركه عمداً وقد ثبت عندى : أنه من عادة البخارى حذف الجملة المشكلة أو اللفظ المشكل ولا قلق فيه فإنه يعلم من موضعه . والحاصل أن الشريعة لا تحكم بالنجاسة إلا بالمشاهدة الجزئية أو الإخبار فإذا لم يكن هناك إخبار ولا مشاهدة جزئية فإنه لا تحكم بالنجاسة بمجرد تطرق الأوهام وتوسوس الصدور . واعلم أن الشريعة لم تهدر الاحتمالات بالكلية وكذا لم تعتبرها بالكلية والذى تبين لى أن تقسم على الأحوال فيعتبر مرة ويهدر أخرى وإن كانت عامة عبارات فقهائنا تذهب إلى التعميم فإنهم قالوا : إن ما يحمل إلينا من دار الحرب فإنه طاهر مطلقا (۱) وعندى أن مطبوخات الهندوسيين كلها مكروهة لغلبة الظن بنجاستها كما قالوا فى سؤر الدجاجة المخلاة .

قوله : «إذا أرسلت» الخ واتفقوا على أنه إن قتل خنقاً لا يكون حلالا بل يكون ميتة فلا بد من الجرح وشرط بعضهم الإدماء أيضا .

قوله : «فإنما أمسك» الخ وفيه إشارة إلى أن الكلب بعد فنائه فى رضاء مولاه يصير آلة له ولا يبقى له حكمه بل يصير كالمدية . قلت : فما ظنك بالعبد الذى انتصب لمعاداة مولاه فى اتباع هواه فمثله

---

(۱) قلت : وأخرج الترمذى عن أبى ثعلبة الخشنى يقول أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله إنا بأرض قوم أهل كتاب نأكل فى آنيتهم ؟ قال إن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها فإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها اه هذا حديث حسن صحيح ص ۱۸۹ ج ۲ ويعارضه ما عنده عن هلب قال سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن طعام النصارى فقال لا يختلجن فى صدرك طعام ضارعت فيه النصرانية اه هذا حديث حسن .

كمثل الكلب أو أسوأ منه فالكلب بعد طاعة مالكه صار فى حكم المالك ، والمالك بمعصية مولاه صار أسوأ من الكلب . ووجه الاستدلال منه على طهارته : أنه لم يأمره بغسل لعابه ولو كان نجسا لأمر به فدل على أنه طاهر . قلت : التمسك بالمبهمات بعد ورود الأحاديث المصرحة فى الباب بعيد جداً على أنه استدلال بالمسكوت وهو فى غاية الضعف ، فإنه كما لم يأمر بغسل لعابه لم يأمر بغسل الدم الذى خرج من جرحه ولا أمر بإخراج النجاسات التى فى بطنه فمن ذهب إلى طهارتها ؟ وإنما لم يتعرض إلى الغسل لأنه معروف فى الصيد فاستغنى عن ذكره . ومحصل الكلام : أنه لا يظن بمثل المصنف رحمه الله تعالى أن يكون ذهب إلى طهارته مع ورود القطعيات الدالة على النجاسة فى الباب وغايته أن يكون فوض الأمر إلى الناظر ولذا أخرج الأحاديث للطرفين وهذا أيضاً من دأبه فإنه إذ يرى قوة فى الجانبين يذكر الحديث للطرفين ولا يجزم بأحد الجانبين والله تعالى أعلم .

باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الخ

شرع فى النواقض ووافق فيها أبا حنيفة رحمه الله تعالى فى مس الذكر والمرأة ولم ير بهما وضوءًا . ووافق الشافعى رحمه الله تعالى فى الخارج من غير السبيلين فلم يره ناقضاً . ثم أخرج آثاراً عديدة ولا علينا أن لا نلتفت إلى جوابها لأن جواب الآثار أن يؤتى بآثار أخرى يعارضها ولكنا نجيب بخصوصها إن شاء الله تعالى فلنتكلم أولا على آية الوضوء يسيراً ثم لنعرج إلى جواب الآثار فاعلم أنه يشكل على تكرار الآية الواحدة كآية الوضوء فى المائدة والنساء فإنه لا فرق بينهما إلا بلفظ « منه » فى المائدة ولا أجد التكرار مثله فى باب الأحكام نعم قد يوجد فى القصص لمقاصد ومعانى ذكرها المفسرون مع أنه راعى فيها التفنن أيضاً . والذى تحصل لى فى دفعه : أن آية المائدة إنما نزلت لتعليم الوضوء عند القيام إلى الصلاة كما مرّ أن المطلوب فى شريعتنا هو الوضوء لكل صلاة وإن كان فرضا بعد الحدث وللتيمم عند فقد الماء . وآية النساء نزلت لتعليم التيمم من الجنابة عند فقد الماء ثم لما كان التيمم من الحدث الأصغر والأكبر سواء جاء الاشتراك فى بعض الأشياء وإلا فالآية الأولى سيقت لبيان حكم الحدث الأصغر والثانية لبيان الحدث الأكبر وانجر فى ذيلهما ذكر بعض أشياء تبعا وحينئذ لم يبق فى التكرار قلق وسيأتى بعض الكلام فى باب التيمم .

ثم اعلم أن الآية عند الشافعى رحمه الله تعالى أقامت أصلين فى النواقض: الأول الخارج من السبيلين ، وهو المشار إليه بقوله : « أوجاء أحد منكم من الغائط» فنقح مناطه وقال إنه الخروج من السبيلين . والثانى مس المرأة وألحق به مس الذكر أيضاً لكونهما من باب الشهوة . وعند

الحنفية المراد من الملامسة هو الجماع كما ذهب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعلى رضي الله تعالى عنه وغيرهما ، واختاره البخاري وصرّح به في التفسير ، ولذا لم يوجب من مس المرأة والذكر وضوءا . فالأصل عندنا واحد فإنا فتشنا المناط في قوله « أو جاء أحد منكم من الغائط » فوجدنا المعنى المؤثر فيه خروج النجاسة ولم نجد للسبيلين أو غيرهما تأثيراً وإذا علمنا أنه المؤثر في زوال الطهارة أدرنا الحكم عليه ، وقلنا إن الخارج النجس ناقض مطلقاً وبالجملة حمل الشافعي رحمه الله تعالى الملامسة على مس المرأة فكأن المس عنده ناقضاً بالنص وألحق به مس الذكر من الحدث . ونحن جعلنا الخارج من السبيلين ناقضاً بالنص وألحقنا به الخارج من غير السبيلين بالحديث غير أن الثاني أخف عندي بالنسبة إلى النوع الأول وإن لم يصرح به فقهاؤنا وذلك لما ثبت عندي اختلاف المراتب تحت شيء واحد وسنقرره عن قريب ومذهب الحنفية قوي إن شاء الله تعالى . دراية ورواية . ويشهد له ما أخرج الترمذي من حديث نقض الوضوء من القيء وسكت عليه وصححه ابن مندة الأصبهاني وأوّله الشافعي رحمه الله تعالى وقال : إن المراد من الوضوء غسل الفم وهو كما ترى . ثم قال الترمذي وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين الوضوء من القيء والرعاف ، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق وقال بعض أهل العلم ليس في القيء والرعاف وضوء وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله تعالى انتهى . وقال الخطابي في معالم السنن قال أكثر الفقهاء سيلان الدم من غير السبيلين ينقض الوضوء وهذا أحوط المذهبين وبه أقول اه (ص ٧٠ ج ١) فعلم أن مذهب الحنفية هو ما اختاره أكثر أصحابه صلى الله عليه وسلم ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى تجشم استدلال . ولكنا نقول : إن لنا ما أخرجه الحافظ الزيلعي من (كامل بن عدي) الوضوء من كل دم سائل إلا أن في النسخة سهواً من الكاتب فكتب (محمد بن سليمان) وهو غير معروف وبعد التصحيح هو (عمر بن سليمان) وقد حررته في محله وفيه أحمد بن الفرج وقد أخرج عنه أبو عوانة في صحيحه فصار الحديث قوياً . وكذلك حديث آخر في البناء رواه ابن ماجه والدار قطني « من أصابه قيء أو رعاف أو مذي فلينصرف وليتوضأ ثم ليبن على صلاته الخ » والأصح عندي أنه مرسل وإن تعقب عليه المارديني ومال إلى رفعه وفي التخريج للزيلعي أنه صحيح ولعله سهو من الكاتب لأن نسخته مملوءة من الأغلاط فكان في الأصل غير صحيح فحرّفه لأن الأصح هو الإرسال والمرسل حجة عند الأكثر سيما إذا التحق به فتاوى الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما في الزرقاني وظهر به العمل .

ثم الأظهر عندي : أن يراد من الملامسة المباشرة الفاحشة فيدخل فيها الجماع بل لفظ الملامسة

أصدق على الجماع والمباشرة مما قالوه . وحينئذ صارت الملامسة أيضاً أصلا مستقلا كالخروج من السبيلين فإن الغسل بالجماع لا ينوط بالانزال فلا يقال إن الجماع ليس أصلا مستقلا بل هو داخل تحت الخارج من السبيلين وعلى هذا التقرير لايرد ما أورده الشيخ ابن الهمام على مذهب الشيخين أنهما قالا إن المباشرة الفاحشة ناقضة مطلقاً سواء خرج منه شيء أولا وعللوه أن المباشرة الفاحشة لالم تخل عن خروج شيء فى غالب الأحوال أقيم غلبة الظن فيها مقام خروجه ، فقال الشيخ رحمه الله تعالى إن هذا الاعتبار إنما يناسب فيما لا يمكن إليه النظر بالحس وههنا أمكن تحقيقه ، بالمشاهدة فينبغى أن يدار الحكم على حقيقة الخروج كما ذهب إليه محمد رحمه الله تعالى . قلت : والراجح عندى مذهب الشيخين لأن نقض الوضوء من المباشرة الفاحشة ليس لما فهموه فإنه يرجع حينئذ إلى الأصل الأول بل هى داخلة عندى تحت الأصل الثانى فهى من جزئيات الملامسة . ثم اعلم أنى أردت من الملامسة الجماع والمباشرة الفاحشة كليهما على طريق إطلاق الشيء وإرادة بعض ماصدقاته وبعض مراتبه فالجماع من أعلى مراتبه والمباشرة من أدناه وأخذ جميع المراتب غير لازم ليقال : إنه يلزم عليه كون مس المرأة أيضاً ناقضاً لأن الشافعية أيضاً لم يأخذوا بجميع مراتبها وقيدوها بباطن الكف وبكونها بدون حائل وهذا باب غفل عنه الناس ، فإن الشريعة ترد بشيء وتبقى مراتبها تحت مراحل الاجتهاد ألا ترى إلى قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فمن أخذه بجميع مراتبه ومن ذهب إلى وجوب الاعتزال وحرمة القربان مطلقاً ولكنهم أقاموا فيه المراتب ، فقال قائل : إن المراد منه أدنى مرتبة الاعتزال وهو الاعتزال عن موضع الطمث . وقال آخر : بل هو فوقه فأراد من السرة إلى الركبة وللغفلة عن هذا اضطروا إلى التأويلات فى كثير من المواضع ، كقوله «المؤمن لاينجس» « وإن الماء الطهور لا ينجسه شيء » ولو تركوا المراتب على الاجتهاد لما احتاجوا إليه فسلب النجاسة عنه فى مرتبة دون مرتبة (وهو معنى قول الطحاوى) أى كما زعمتم أى ليست نجاسته بهذه المثابة وهذه المرتبة وهكذا أقول فى مسألة الاستدبار والاستقبال تكلموا عليه من الجانبين وأطالوا الكلام ، وحقيقة الأمر أن الشريعة لم ترد فيها بمراتب النهى فالمطلوب أن لايتوجه الإنسان إلى القبلة عند الغائط أما أن أى مرتبة من التوقى مطلوب فلم يتعرض إليه الشارع وتركه تحت الاجتهاد وهكذا لاترد الشريعة إلا بالأمر والنهى ولا تعرج إلى مراتبه أصلا بل يفوضه تحت الاجتهاد فيجيء أحد من الأئمة ويقول : إنه واجب ويقول آخر : إنه مستحب وكذا يقول هذا إنه حرام ويقول هذا إنه ليس بحرام . ووجه الاختلاف مانبهناك عليه فإذا لم ترد مراتب الشيء مصرحة من جهة الشرع لابد لهم أن يختلفوا فيه . ومن ههنا علم ضرورة الاجتهاد فإنه لولاه لما علمنا مراتب الشيء ولا أدركنا غرض الشارع فإن الشارع إذا تركه ولم يعرج إليها فإذن ليس من ينبهنا إلا المجتهد .

ولعلك مادريت نقهه بهذا القدر من البيان وتحتاج إلى مزيد التبيان واعلم أن هناك وظيفتان الأولى : وظيفة الواعظ والمذكر فإنه يحرض على العمل ويرغب إليه فيختار من التعبيرات مايكون أدعى لها ولا يلتفت إلى تحقيق المسألة واستيفاء شرائطها وموانعها بل يرسل الكلام فيعد ويوعدويرغّب ويرهّب مطلقا ويأمر وينهى ولا يلتفت إلى مزيد التفاصيل والثانية : وظيفة المعلم والفقيه وهو يريد تلقين العلم وبيان المسألة إما لعمل بها فبمعزل عن نظره فيحقق البيان ويدقق الكلام ويستوفى الشروط ويختار من التعبيرات ما لايكون ،وهماً بخلاف المقصود بل يكون أدل عليه وأقرب إليه فلا يرسل الكلام بل يذكره بشرائطه ويعد ويوعد ويرغّب ويرهّب بشرائطه فهاتان وظيفتان ومنصب الشارع منصب المذكر قال الله تعالى : « إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » وليس له منصب المعلم فقط فهو مذكر ومعلم معا فوجب أن يعبر بما هو أدعى للعمل وأبعدها يوجب الكسل وهذا هو التعليم الفطرى فإن أكثر تعليماته صلى الله عليه وسلم مستفاد من عمله فما أمر به الناس عمل به أولا ثم تعلم منه الناس ولذا لم يحتاجوا إلى التعليم والتعلم ولوكان طريقه كما فى زماننا لما شاع الدين إلى الأبد ولكنه علم الناس بعمله ثم إذا قال لهم أمراً اختارفيه الطريق الفطرى أيضا وهو الأمر بالمطلوب والنهى عن المكروه ولم يبحث عن مراتبه قال الله تعالى :« وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا » فهذا هو السبيل الأقوم . أما البحث عن المراتب فهو طريق مستحدث سلكه العلماء لفساد الزمان وأما الصحابة رضى الله عنهم فانهم إذا أمروا بشىء أخذوه بجميع مراتبه وإذا نهوا عنه تركوه بالكلية فلم تكن لهم حاجة إلى البحث ولوكان الشارع تعرض إلى المراتب لفاته منصب المذكر ولانعدم العمل فإنه إذا جاء البحث والجدل لبطل العمل مثلا لوقال تعالى فاعتزلوا النساء عن موضع الطمث ولا تقربوه فقط واستمتعوا بسائر الأعضاء لربما وقع الناس فى الحرام لأن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وإنما أخذ الاعتزال فى التعبير ليكون أسهل لهم فى العمل ولايقعوا فى المعصية وكذلك إذا أحب أمراً أمر به مطلقاً ليأتمر به الناس بجميع مراتبه ويقع فى حيز مرضاة الله تعالى مثلا قال من ترك الصلاة فقد كفر ولم يقل فعل فعل الكفر أو مستحلا أو قارب الكفر مع أنه كان أسهل فى بادىء النظر لأنه لوقال كذلك لفات غرضه من التشديد ولانعدم العمل ولذا كان السلف يكرهون تأويله . فالحاصل أنه إذا يأمرنا بشىء فكأنه يريد العمل به بأقصى مايمكن بحيث لاتبقى مرتبة من مراتبه متروكة وكذلك فى جانب النهى ولذا كان يقول عند البيعة ، فيما استطعتم فبذل الجهد والاستطاعة لايكون إلا إذا أجمل الكلام وإذا فصل يحدث التهاون كما هو مشاهد فى عمل العوام وعامة العلماء أ الذين مالهم وجاهة عند الله وقبول فى جنابه فهم الذين لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله .

فإن كنت هيناً ليناً تستطيع أن تقبل ماألقينا عليك من هذا التحقيق فاعلم أن القرآن أحد الملامسة فى العنوان وهى تتناول مس المرأة أيضا

لكنه لما كان فى أدنى مرتبة منه حكمنا باستحباب الوضوء منه ولم نقل بالوجوب بخلاف المباشرة الفاحشة فإنها أشد فقلنا بإيجاب الوضوء منها وبخلاف الجماع فإنه أشد من الكل فقلنا بإيجاب الغسل . والحاصل : أن إرادة المس باليد فى مرتبة تناول اللفظ وإرادة المباشرة فى مرتبة الغرض يعنى أن اللفظ وإن كان يتناول المس باليد أيضا إلا أن الغرض منه هو الجماع والمباشرة التى هى عبارة من تماس الفرجين ولما لم يكن المس باليد مرادا وإن كان من متناولات اللفظ حكمنا بكونه ناقضاً فى أدنى مرتبة وأوجبنا الوضوء منه على خواص الأمة ومثله قلنا فى لحوم الإبل ومامست النار وعلى هذا فقد عملنا بالآية بجميع مراتبها نعم فرقنا فى حكمها بالشدة والضعف ويمكن أن يدخل فى جزئيات المباشرة ما كان عليه العمل فى ابتداء الإسلام أعنى الماء من الماء

ثم اعلم : أن الشريعة قد تدل على هذه المراتب بصنيعها ولا تفصح عنها ولكنها تفهمها بعرض الكلام وأطرافه ومن جهة القرائن فتنهى عن شيء ثم قد ترد بفعله تارة فيحدث التعارض فى بادىء النظر . والوجه أنه يريد أن لا يرتكبه الناس ويجتنبوا عنه ومع ذلك يريد بيان المسألة والجواز فيرد بالفعل تارة ليعلم جوازه . وهذا كالاستدبار نهى عنه الشرع كما نهى عن الاستقبال ثم روى عنه الاستدبار عن ابن عمر رضى الله عنه كما فهمه الشافعية وهذا ليعلم أن كراهية الاستدبار دون كراهية الاستقبال مع أن المطلوب التجنب عنهما إلا أن الاستدبار متحمل فى بعض الأحوال ونظائره كثيرة وسنعود إلى إيضاحه فى باب مايستر من العورة بأبسط من هذا . وبعد هذا التحقيق لم يبق تكرار فى قوله « جنباً » وقوله « لامستم » على أن ذكر الجنابة والسكر فى صدر الآية لكونهما منافيين للصلاة ثم ذكر حكم الاغتسال ثم كرر « لامستم » لبيان التيمم فاندفع إشكال الطبرى . قال ابن الهمام وإنما ناسب حمل اللمس على معنى الجماع ليكون بيانا لحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده . فإن قلت فما تقول فى القهقهة فإنه ليس داخلا فى الأصلين مع أنكم قلتم بوجوب الوضوء منه . قلت : التحقيق عندى أن إيجاب الوضوء منه ليس لكونه ناقضا بل تعزيراً كما فى البحر : أن فى الوضوء من القهقهة قولان : الأول أنه تعزير فقط وفرّع عليه أنه لو قهقه رجل فى الصلاة فوضوءه باطل فى حق الصلاة فقط على أنه صح فيه مرسل أبى العالية عند الدارقطنى وإن وصله الثقات إلا أن الوحدان لا يحكم بوصله فيمكن أن يكون وهما واختاره الأوزاعى أيضاً ـ ومن ههنا اندفع إيراد الزيادة على الكتاب بالخبر فإن القهقهة ليست داخلة فى شيء من الأصلين اللذين ذكرهما النص فى باب النواقض

فإن قلت : إنه لامناسبة بين المرض والسفر والإتيان من الغائط واللمس فإن الأولين من الحالات التي يتعسر فيها القدرة على الماء والأخيران من النواقض فكيف ناسب عدهما في سياق واحد ؟ قلت : وإنما حسن سردها في سياق واحد لدخولها كلها في حكم التيمم ، فإن قوله فلم تجدوا ماء يشمل الكل سواء كان مريضاً أو مسافرا أو آتياً من الغائط أو جنباً فإن هؤلاء كلهم إذا لم يقدروا على الماء لفقده أو لعدم القدرة على استعماله فإنهم يتيممون . على أنه جمع العذرين والناقضين فكأن جمع هذا وهذا وهو لطيف .

« قال عطاء » وكذا المسألة عندنا وقال جابر رضي الله عنه : إذا ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء قلت : وعنه عند الدار قطني من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ وليعد الصلاة وتكلم عليه الدارقطني على أن الوضوء عندنا في القهقهة فقط والحق أن جابراً لا يوافقنا

قوله « وقال الحسن » وكذلك المسألة عندنا إلا أنه إذا نزع خفيه يغسل رجليه فقط ولا يعيد الوضوء .

قوله « وقال أبو هريرة » قلت : وعنه في تفسير الحديث أنه (١) . . . البخاري ص ٣٠٠ فيخالف البخاري أيضاً لأنه أخص من الخارج من السبيلين أيضاً فإذن هو نحو تعبير فقط « ويذكر عن جابر رضي الله تعالى عنه الخ » وأخرجه أبو داود وإنما عبر عنه بالتمريض لأن في إسناده عبد الله ابن محمد بن عقيل وحسن بعضهم حديثه وهو الراجح عندي قال الترمذي ص ٥ وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه وسمعت محمد بن إسماعيل يقول كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدي يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل قال محمد وهو مقارب الحديث .

قلت : والاستدلال منه غير تام لأنه لم يعلم أنه هل بلغ خبره إلى النبي ﷺ أم لا ؟ ثم إن الدم نجس بالاتفاق فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس . قال الخطابي (في باب الوضوء من الدم في قصة رجلين كان النبي ﷺ بعثهما للحراسة على فم الشعب وقول الشافعي رحمه الله تعالى قوي في القياس ومذاهبهم أقوى في الاتباع) ولست أدري كيف يصح هـــذا الاستدلال من الخبر والدم إذا سال أصاب بدنه وجلده وربما أصاب ثيابه ومع إصابته شيء من ذلك وإن كان يسيراً لا تصح الصلاة عند الشافعي رحمه الله تعالى إلا أن يقال إن الدم كان يخرج

---

(١) سقطت ههنا من الضبط كلمات فدات الغرض من الحوالة (المصحح) .

من الجراحة على سبيل الذرق حتى لا يصيب شيئاً من ظاهر بدنه ولئن كان كذلك فهو أمر عجب اه ص ٧١ ج ١ .

والوجه عندى أنه كان إبقاء للهيأة المحمودة رجاء للرحمة فإن الشهيد يجيء يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك فهذا من باب المناقب كالموت فى السجدة . وكما فى البخارى فى قصة شهادة القراء حيث استشهد رجل من أصحابه صلى الله عليه وسلم فخرج منه الدم فأخذ من دمه وجعل يمسحه على وجهه ويقول فزت ورب الكعبة ولم يبحث هناك أحد أن مسح الدم على الوجه كيف هو . وكقوله فى رجل مات فى إحرامه لاتخمروا رأسه .... فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً فإنه من باب البشارة . وحمله الخصوم على الحكم الفقهى وليس بجيد وسنقرره فى موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله « وقال الحسن أى البصرى الخ » ويمكن أن يحمل على مسألة المعذور عندنا وهذه المسألة ذكرها الكبير أحسن من الكل . ثم إنهم ذكروا مسألة ابتداء العذر أى متى يصير معذورا وهو باحاطة الوقت ومسألة بقائه وهو بظهوره مرة فى وقت الصلاة ولم يتعرضوا إلى أنه ماذا يفعل فى ابتداء عذره فهل ينتظر إلى أن يمضى الوقت فيتبين أنه كان معذورا أولا ثم يصلى ويقضى مافاته أو يتوضأ ويصلى قبل التبين ولم أرها إلا فى (القنية) وفيها أنه يتوضأ ويصلى مع عذره فإن أحاط عذره بالوقت صحت صلاته وإلا فيعيدها .

قوله « قال طاوس الخ » ولعله دم المعذور أو دم غير سائل كما قال الحسن على ما عند ابن أبى شيبة بإسناد صحيح أنه كان لايرى الوضوء من الدم إلا إذا كان سائلا .

قوله « وعصر ابن عمر الخ » وليس فيه أنه خرج إلى موضع يلحقه حكم التطهير أم لا ؟ مع أنه فرق بين الخارج والمخرج كما فى (الهداية)

قوله وبزق ابن أبى أوفى دما الخ وهكذا عندنا إذا لم يكن الدم غالبا على البزاق

قوله « وقال ابن عمر رضى الله عنه » قلت : وليس فيه أنه من أحكام النجاسة أو الصلاة لأنك قد علمت أن الأحسن عند الشرع هو إزالة النجاسة على الفور دون التلطخ بها فالوضوء من المذى والمضمضة من اللبن وكذلك غسل المحاجم كلها ليس من أحكام الصلاة عندى ، بل المقصود منها الإتيان بها على الفور وقد تحقق عندى أن التلطخ بالنجاسات يوجب نقصاً فى العبادات فى نظر صاحب الشرع فقال ﷺ أفطر الحاجم والمحجوم لهذه النقيصة والوضوء من الرعاف والقيء وترك الصيام للحائضة كلها لهذا المعنى والله تعالى أعلم وسنقرره فى الصيام .

قوله «حدثنا قتيبة الخ» وفيه الوضوء فهو من أحكام المذى عندى فيستحب له أن يغسل ذكره عقيبه ولما كان أكثر أحكام الفقه يتعلق بالحلال والحرام خفى ذكر هذه الآداب واقتصر هذه الأبواب كلها على وقت الصلاة . ولعل الوجه فيه أن المنى لما كان من الشهوة القوية أوجب منه الغسل وهذا من الشهوة الضعيفة فأوجب فيه الوضوء وغسل المذاكير فقط . وما ذكره الطحاوى أنه كان للعلاج لم يرد به العلاج الطبي بل دفع تذريقه فى الحالة الراهنة كما فى الحديث من الغسل والجلوس فى المركن للمستحاضة فإنه أيضا مؤثر فى تقليل الدم وهذا يدلك ثانيا على أن تقليل النجاسة وعدم التلطخ بها مطلوب فى حدّ ذاته .

قوله « حدثنا سعد الخ » أقول والإجماع منعقد على إيجاب الغسل بمجاوزة الختانين فلعل مراد عثمان أنه يتوضأ فى الحالة الراهنة ليتخفف أثر الجنابة ولا يريد به نفى الغسل رأسا فإنه ضرورى . وإنما تعرض إلى أمر زائد كيف وقد صح عنه فتوى الغسل ويمكن أن يحمل على زمان لم يكن حصل عليه الإجماع حتى إذا جمع عمر رضى الله عنه الناس وأعلن أنه من يعمل بعده بحديث الماء من الماء يعزره فلا يمكن أن يقول به ولذا قال الترمذى بعد إخراج حديث الجمهور وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وعدّ منهم عثمان رضى الله عنه أيضا . على أن أحمد رحمه الله تعالى كان يعلله كما فى الفتح .

قوله : « كما يتوضأ للصلاة » وهذا يشير إلى أن للوضوء أقساما فى ذهن الراوى ، ولذا قيده وقد ثبت نحو من الوضوء عند الطحاوى عن ابن عمر رضى الله عنه وهو وضوء من لم يحدث وعند مسلم فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم للنوم وهو أيضاً ليس بوضوء تام وإذا ثبتت أقسام فى الوضوء فلا بعد أن يكون النبى ﷺ التزم لنفسه نوعا منه لرد السلام أيضاً كما فى قصة مهاجر بن قنفذ « إنى كرهت أن أذكر الله إلا على طهر » والكلام فيه طويل وسيجىء مفصلا إن شاء الله تعالى .

قوله أعجلت (تعجيل هو كئى تجهير) .

قوله قحطت من القحط (پانى نه نكلا) وهو مفصل عند مسلم وهو دليل صريح على أن قوله الماء من الماء كان فى اليقظة لا فى النوم كما عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه فى الاحتلام وقد مرّ منا تأويله فى المقدمة .

باب الرجل يوضئ صاحبه

يعنى هل يجوز الاستمداد فى الوضوء فأجاز الحنفية الصب ومثله دون الدلك فهذا أيضاً من

باب إقامة المراتب فأجازوا بعضها ومنعوا عن بعضها . ثم إن النبي ﷺ توضأ بعده فى المزدلفة أيضاً ولا بأس إذا كان بعد تبدل المجلس .

قوله « المصلى أمامك » وقد مرّ مفصلا أن وقت المغرب والعشاء فى هذا اليوم صار واحداً فى نظر الحنفية .

قوله « ومسح برأسه » وفى بعض طرقه ومسح بعمامته لحديث مغيرة لايقوم دليلا للحنابلة فى الاكتفاء بالمسح على العمامة مالم يأتوا بدليل نصاً على مسح العمامة بدون المسح بشىء من الرأس . وأما الحديث المجمل فإنه لايكفى فإن الراوى قد يكتفى بذكر العمامة ثم إذا أراد التفصيل ذكر معه المسح على الرأس أيضاً مع أن الواقعة واحدة فلا يمكن إلا أن يكون مسح على بعض الرأس وأدى سنة التكميل بالمسح على العمامة .

باب قراءة القرآن بعد الحدث الخ

لم يفصح المصنف رحمه الله تعالى بأن المراد منه الأصغر أو الأكبر ؟ وعلم من الخارج أنها جائزة عنده بعد الحدث الأكبر .

قوله : « وغيره » أى فى الأوقات العامة .

قوله « لا بأس » وتكره عندنا فى الحمام كما فى (قاضيخان) وكذا لايقرأ عند المغيب ...

قوله (ويكتب الرسالة) ومس المصحف للمحدث حرام عندنا مطلقاً سواء كان مس حروفه أو بياضه . نعم يجوز مس بياض التفاسير وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه يجوز فى المصحف أيضاً . أما قوله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » فقال مالك رحمه الله تعالى : أنه خبر لا إنشاء وذهب إلى التوسع كالبخارى ومعناه أن المطهرون هم الملائكة فأخبر أن القرآن لايمكن أن تقربه الشياطين وتمسه وأن الملائكة هم الذين يمسونه ، وليس بإنشاء ليشترط الطهارة للمس . ومر عليه السهيلى وقال : إن المطهرون وصف للملائكة فانهم الذين يكونون دائماً على هذا الوصف أما بنو آدم فإنهم يتنجسون مرة ويتطهرون أخرى فهؤلاء متطهرون أى طهارتهم كسبية لا مطهرون لأنه يدل على دوام الطهارة فلا يكون إلا الملائكة

قوله ثم اضطجع واعلم أن الحنفية رأوا الاضطجاع بعد سنة الفجر جائزا ولم يروه سنة مقصودة فى حقه صلى الله عليه وسلم أما لو أراد أحد أن يقتدى بعادات النبى صلى الله عليه وسلم

يؤجر أيضا ويصير مقصوداً في حقه . وقال ابراهيم النخعي : إنه بدعة . ثم نسب إلينا أن الاضطجاع بدعة عندنا مع أن الحنفية لم يقولوا به .

قوله « خفيفتين » وفي رواية أنه كان يقرأ فيها بسورة الإخلاص وقل يا أيها الكافرون . وعند الطحاوي أن الإمام الأعظم كان يقرأ تارة بجزء قلت : ولعله إذا فات حزبه من الليل فيطول القراءة تلافيا له . وفي الدر المختار أنه قرأ مرة داخل الكعبة نصف القرآن في ركعة قائماً على إحدى رجليه ونصف القرآن في ركعة أخرى هكذا وتحير منه الشامي . قلت : وهو ثابت مرفوعاً أيضاً كما ذكره أصحاب التفاسير في سورة طه قال الحافظ ابن تيمية في بيان نكتة تخفيف هاتين الركعتين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ وظيفته من الليل بالركعتين الخفيفتين فلما دخل في وظيفة النهار أحب أن يبدأها بالركعتين كذلك لتكون شاكلة الوظيفتين واحدة (١)

ثم اعلم أن هذا الحديث أخرجه الطحاوي أيضا وفي إسناده قيس بن سليمان مكان مخرمة بن سليمان وهو سهو من الناسخ قطعا فإنه لا دخل لقيس في هذا الإسناد فاعلمه .

باب من لم يتوضأ الخ

قال الأطباء : إن الاغماء يكون في الدماغ والغشي في القلب وهو من النواقض عندنا أيضاً فالثقيل من المراتب أيضا حدث عند [illegible] الثقيل منه ناقضا دون الخفيف .

قوله « فحمد الله وأثنى عليه » هذه الخطبة للكسوف وهي سنة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إنها ليست من سنن الصلاة وإنما خطبها لداعية المقام . قلت : وهذا من موارد الاجتهاد .

قوله إلا قد رأيته والرؤية غير العلم فإنك ترى الجو من الفلك إلى السمك ولا تعلم كنه ما في بطنك فلا يستدل به على العلم المحيط .

باب مسح الرأس كله

قوله : « وقال ابن المسيب » الخ يعني أنها لا تمسح على الخمار اختار فيه مذهب مالك ولا شك أن الرأس اسم لمجموع العضو فلا يكون المأمور بالمسح إلا هو وهذا هو نظر المصنف رحمه الله تعالى

---

(١) قلت فهو إذن كقول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة المغرب وتر النهار فأوتروا صلاة الليل (أو كما قال) فكما أن صلوات النهار اختتمت بالوتر كذلك فلتكن صلاة الليل .

والذي فيه عندي أن نظر الأئمة دائر في أن الفعل إذا أمر بإيقاعه على محل فهل يشترط للامتثال به إيقاعه على جميع المحل أو يكفي على بعضه أيضاً ؟ ولا إجمال في الآية كما قرروه لأنه يكون إما بالاشتراك أو بالغرابة وليس ههنا واحد منهما نعم إن ثبت أن الإجمال قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضا فهذا النوع ممكن ههنا إلا أن الإجمال عندهم ينحصر في النحوين فقط فنحن معاشر الأحناف تفحصنا حال النبي صلى الله عليه وسلم في المسح فلم نجدْ فيه أقل من الربع فقلنا به وعلمنا أن الإيقاع على الربع يحكى عن الكل ويقوم مقامه في نظر الشارع ويؤدي مؤداه عنده لحديث المغيرة رضي الله عنه فإنه بعد اختلاف ألفاظه لايدل إلا على أنه مسح على بعض الرأس أي الناصية وهو ماكان شريطة وأما على العمامة فلأداء سنة الاستيعاب (١) وانا ماعند أبي داود ص٢١ أنه مسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة وفيه أبو معقل قيل : إنه مجهول . قلت : وتبين لي اسمه وهو حسن عندي وهو عبد الله بن معقل كما في الفتح ص ١٤ ج ٤ وفي تهذيب التهذيب عبد الله بن معقل عن أنس في المسح على العمامة هو أبو معقل يأتي في الكنى سماه صاحب الأطراف وأيضا عندي مرسل عن عطاء بن أبي رباح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في سفر وكان على رأسه عمامة فوضعها على رقبته ثم مسح رأسه فلمثل هذه الأحاديث قلنا : إن الاستيعاب ليس بفرض وثبت في الفتح والعمدة عن ابن عمر رضي الله عنه أن المسح على الربع كاف للخروج عن العهدة فعلم أن الاستيعاب لم يكن شرطا عند السلف أيضاً .

ثم اعلم أن الراوي توجه في قوله « ولم ينقض العمامة » إلى أمر مهم لأن السنة في المسح هو الإقبال والإدبار فمست الحاجة إلى تعليم المسح حالة التعمم فإن الإقبال والإدبار متعذران في ذلك الحال فالظاهر أنه أراد أن يعلم كيفية المسح حال التعمم والله تعالى أعلم . وفي مدارج النبوة عن ابن الظهيرة أن الأقوى بما في الباب مذهب مالك رحمه الله تعالى . قلت : وفي التفسير الكبير عن البغوي أن الأقوى مذهب الإمام الأعظم ولعله في طبقات الشافعية أيضاً .

قوله « وقال ابن المسيب الخ » وعن أحمد رحمه الله تعالى أن المرأة إن مسحت على مقدم رأسها أجزأها .

---

(١) واعلم أن عامة الأحناف ينكرون المسح على العمامة رأسا وتوهمه عبارة محمد (رحمه الله تعالى) في موطئه أيضا إلا أن الجصاص صرح في الأحكام أنه جائز عندنا قال : وقد بينا في حديث المغيرة بن شعبة أنه مسح على ناصيته وعمامته وفي بعضها على جانب عمامته وفي بعضها وضع يده على عمامته فأخبر أنه فعل المفروض في مسح الناصية ومسح على العمامة وذلك جائز عندنا اهـ وكان الشيخ رحمه الله يطيل البحث في هذه المسألة في درس الترمذي .

قوله « فأفرغ على يده الخ » واعلم أنه قد مر منا الاختلاف في غسل اليدين قبل الوضوء هل هو من آداب المياه أو سنن الوضوء ؟ والذي يظهر أنه من باب اختلاف الأنظار فقط لأنه إذا ثبت غسلهما قبل الوضوء عند الطائفتين فالذين قالوا : إنه من آداب المياه لم يذكروا له إلا حكمة التقديم وهي صيانة الماء فهذا نظر لاغير والذين قالوا : إنه من سنن الوضوء فكأنهم لم يلتفتوا إلى تلك الحكمة مع اتفاقهما على أنه قبل الوضوء نعم لو ثبت عن النبي ﷺ تركه في وضوئه لكان محلا للخلاف . ثم إنه وقع لفظ الوضوء في حديث المستيقظ فقال : «فلا يغمس يده في وضوئه فمن هنا دار النظر في كونه من أحكام الوضوء أو الماء » وحينئذ الأولى أن يسلم النظران ويقال إن الغسل إنما هو لأجل صيانة الماء لكن موضعه قبل الوضوء كما في الحديث فإن ماء الوضوء أولى بالصيانة وحينئذ يجتمع النظران ولا يبقى التناقض ولا يذهب عليك أن غسل اليدين مرتين ههنا من فعله نفسه وما يذكره من فعله صلى الله عليه وسلم الذي رآه ففيه كما في الرواية التالية أنه كان إلى المرفقين فاعلمه .

قوله « فأقبل بهما وأدبر » والإقبال والإدبار حركتان لا أنهما مسحتان كما عن عبد الله ابن زيد في الرواية الآتية عقيبها : فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة فحسبه مرة واحدة مع ذكر الإقبال والإدبار . وكذا في حديث الربيع أخرجه الترمذي وغيره قالت : « مسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه مرة واحدة ثم تقول هي : مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه فتبين أن من ذكر التكرار في المسح عنى به الإقبال والإدبار وقال أبو داود : أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على المسح مرة . على أنه روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن المسح ثلاثا بماء واحد جائز كما (في الهداية) وفي (قاضيخان) عن أبي حنيفة أنه لو ثلث المسح لا تكون بدعة ولا سنة وهو الراجح عندي وإن كان في بعض الكتب أنه بدعة . أما الإقبال والإدبار فقال النووي : قال أصحابنا وهذا الرد إنما يستحب لمن كان له شعر غير مضفور ، أما من لا شعر له على رأسه أو كان شعره مضفوراً فلا يستحب له الرد إذ لا فائدة فيه ولو رد في هذه الحالة لم يحسب الرد مسحة ثانية لأن الماء صار مستعملا بالنسبة إلى ما سوى تلك المسحة انتهى . أقول : وهو باطل قطعا بل الإقبال والإدبار لتحقيق الاستيعاب ويستوي فيه المضفور وغيره . وأما حكاية الاستعمال فليست كما قال لأنه لا يحكم به إلا عند الانفصال وحكمة المسح كما ذكره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى أن دأب الشرع أنه إذا خفف في أمر يترك له أنموذجاً لئلا يذهل عن الأصل بالكلية كغسل الأرجل إذا سقط حال التخفف أقيم مقامه المسح أنموذجاً للغسل وتذكاراً له وكذلك في مسح الرأس كان الأصل فيه أيضاً هو الغسل إلا أنه اكتفى بالمسح لما نبهناك آنفاً :

قلت : وعندي رواية عن علي رضي الله عنه من الترغيب والترهيب أنه لئلا تنتشر الأشعار في المحشر من طول المكث وإسناده ضعيف .

قوله : « في الإسناد » وهو جد عمرو بن يحيى . ويعلم من الموطأ لمحمد رحمه الله تعالى أن الضمير راجع إلى السائل لأن عبد الله بن زيد ليس جد عمرو ، بل جد عمرو بن أبي حسن كما في الرواية التالية . شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبد الله بن زيد الخ .

باب استعمال فضل وضوء الناس

ذهب البخاري إلى طهارة الماء المستعمل . قال الشيخ ابن الهمام وابن نجيم رحمهما الله تعالى : إن العراقيين قاطبة أنكروا رواية النجاسة عن الإمام وهم المتثبتون في نقل مذهب الإمام عندي . وأثبتها ماوراء النهريون من علمائنا وهي ضعيفة جداً لأني لا أجد أحداً من السلف يعامل بالماء المستعمل معاملة النجاسات إلا أنه لاشك أن المطلوب عند الشرع هو صيانة وضوئه عنه ، كما عند الطحاوي عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب فقال : كيف يفعل يا أبا هريرة فقال : يتناوله تناولا وكذا نهى الرجل عن فضل طهور المرأة عندي يبتني على هذه الدقيقة كما سيجيء تقريره . والحاصل : أن الماء المستعمل طاهر لا دليل على نجاسته إلا أن التوقي منه مطلوب . ثم إن البخاري رحمه الله تعالى استدل على طهارته بفضل طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم ولي في استدلاله نظر ظاهر وإن كانت المسألة صحيحة في نفسها لأن العلماء ذهبوا إلى طهارة فضلاته ﷺ فكيف بفضله فلا تقوم حجة على الطهارة مطلقاً . نعم يثبت طهارة فضله خاصة وبعد فالأمر سهل ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أنه مطهر أيضاً .

قوله : « الهاجرة » أي نصف النهار سمي بها لأنهم يهجرون الطريق في هذا الوقت ويجلسون في بيوتهم .

قوله : « فضل وضوئه » أي المتساقط من الأعضاء .

قوله « فصلى النبي ﷺ الخ » ولا دليل فيه على الجمع لأن الراوي بصدد تعديد ما كان من أفعاله صلى الله عليه وسلم فجاء الاتصال في الذكر لهذا ، لا لأنه تعرض إلى حال صلاته في الخارج وهذا كتعديده أشراط الساعة وربما تكون بينها مدة طويلة فيجيء أحد من الجهلاء ويظنها متصلا واحداً بعد واحد لمجرد القران في الذكر .

قوله « فمسح رأسي » انظر كيف ظهر الفرق بين قوله فامسحوا برؤسكم .

وقوله «امسحوا برءوسكم» فإن المعتبر فى الأول هو المسح المعهود فى الشرع وهو مايكون بإمرار اليد المبتلة . وأماالثانى فهو على مجرد اللغةومعناه إمرار اليد لاغير ولذا قال فمسح رأسى ولم يقل ، برأسى ، وأجد هذا المسح للتبريك فى الكتب السابقة أيضاً ومنه سمى المسيح كأنه مسحه ربه وصار مسيحاً بمسحه ولذا كان محفوظاً عن نزغة الشيطان ومسح رأس الصبيان للتبريك رائج إلى الآن أيضا .

قوله «كادوا يقتتلون» وهو واقعة صلح الحديبية .

باب بوب بلا ترجمة وقد ذكرنا وجهه .

قوله «فشربت من وضوئه» والظاهر أنه الباقى فى الإناء دون المتساقط من الأعضاء .

قوله «زر الحجلة» وقد أتى كل منهم فى تشبيه ما كان أقرب إليه فى ذهنه وكان علامة لختم النبوة وناسب أن يكون على الظهر على خلاف مايكون على جبهة الدجال من ك ، ف ، ر ، يقرأه(١) كل راء وذلك لأن الختم يكون فى الآخر فناسب الظهر وطبعه بالنقش المذكور للإشاعة والإعلان فناسب الوجه (٢) ولم يكن الخاتم فى حاق الوسط بل كان مائلا إلى جانب اليسار وذلك لأنه محل وسوسة الشيطان كما كشف لبعضهم أن للشيطان خرطوماً فإذا وسوس فى قلب ابن آدم جلس خلفه ووسوس من ههنا فجعل الله سبحانه محفوظا من الخاتم فناسب ذلك المحل للختم .

باب من مضمض الخ

ويستفاد بلفظ (من) أنه يشير إلى الاستدلال على الجمع فقط لا أنه اختاره بنفسه أيضا . واعلم أن الخلاف فى الفصل والوصل بين الحنفية والشافعية ليس فى الجواز وعدمه بل فى الأولوية مع أن فى البحر تصريحا بأن أصل السنة تتأدى بالوصل أيضاً وكمالها بالفصل وهو فى (إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح) أيضاً فلا حاجة إلى الجواب عندى . وقد أجاب عنه الشيخ ابن الهمام رحمه

---

(١) قلت وعند الترمذى يقرأه من يكره عمله فاحفظه فإن أكثر الأحاديث خالية عنه وهو مهم .

(٢) قلت : وقد رأيت فى الأحاديث كتابة التقدير بين السنن فعند الترمذى فى حديث طويل فى بسط الرب تعالى اليدين وعرض ذرية آدم بين يديه فقال : أى رب ما هؤلاء قال هؤلاء ذريتك فاذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه الحديث .

الله تعالى (۱) أن المراد من قوله من كفة واحدة هو الاستعانة بيد واحدة على خلاف سائر الوضوء فإنه يستعان فيه باليدين فالراوي لا يريد الفصل والوصل بل يريد بيان استعمال كفة لا كفتين وقال آخر : إنه من باب تنازع الفعلين والذي وضح لدي (۲) هو أن حديث عبد الله بن زيد واقعة واحدة وفيها الوصل لما في النسائي من ماء واحد وروى غرفة واحدة لكن لا لكونه سنة بل لكون الماء قليلا . أما كونه واقعة فلما أخرجه البخاري ص۳۲ في باب الغسل والوضوء من المخضب

---

(۱) قال الشيخ رحمه الله تعالى وأول ما رأيت هذا الشرح في (شرح ابن ملك على مشارق الأنوار) لشمس الدين الصنعاني وقد جمع فيه أحاديث الصحيحين وابن الملك مقدم على ابن الهمام رحمه الله تعالى وله شرح آخر لصاحب العناية أيضاً إلا أنه ليس فيه إلا حل الألفاظ ـ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز مما ضبطه من تقريرات الشيخ (رحمه الله تعالى)

(۲) ونص عبارة الشيخ رحمه الله تعالى مما تتعلق بهذا الحديث في موضع آخر هكذا وأما صفة الوضوء التي أراها عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه وفيه ما ظاهره الجمع وهو حديث الباب فالذي يظهر والله أعلم : أنه أخذها من واقعة عين لا عموم لها كما يدل عليه سياق عبد العزيز بن أبي سلمة عند البخاري في باب الغسل من المخضب في أول هذا الحديث أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر فتوضأ الحديث ولعل هذه القصة هي التي روتها أم عبد الله بن زيد وهي أم عمارة بنت كعب (اسمها نسيبة وزوجها زيد بن عاصم وابناها منه حبيب وعبد الله كما في الإصابة للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى) أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأتى بماء في إناء قدر ثلثي المد قال شعبة ، حفظ أنه غسل ذراعيه وجعل يدلكهما ويمسح أذنيه باطنهما ولا أحفظ أنه مسح ظاهرهما رواه النسائي في سننه من طريق حبيب عن عباد بن تميم وحبيب هذا هو حبيب بن زيد بن خلاد كما يظهر من التهذيب [illegible] حبيب هذا لعله ابن عبد الله بن زياد كما يظهر من قول ابن سعد في ترجمة عبد الله : بلغني أنه قتل بالحرة وقتل معه ابناه خلاد وعلي كذا في التهذيب . وعباد بن تميم هو ابن أخي عبد الله بن زيد فحديث عبد الله بن زيد إن شاء الله ليس حكاية عن العادة الكريمة بل هي حكاية فعل جزئي يمكن حمله على التخفيف والجواز دون الإكمال والإتمام كما يشعر به الاكتفاء بتثنية غسل الذراعين ، مع أن السنة التثليث بالاتفاق وفي حديث أم عمارة إشارة إلى قلة الماء الموجبة للتجوز في الوضوء . ويؤيد ما قلنا من كونه حكاية فعل جزئي ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى : في رواية مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رجلا قال لعبد الله بن زيد أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ؟ فقال عبد الله بن زيد نعم ! فدعا بماء الحديث وقال وفي رواية وهيب : فدعا بتور من ماء وفي رواية عبد العزيز بن أبي سلمة : أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر قال والتور المذكور يحتمل أن يكون هذا الذي توضأ منه عبد الله بن زيد إذ سئل عن صفة الوضوء. فيكون أبلغ في حكاية صورة الحال انتهى كلامه .

يكون الغسل مرتين أيضا سنة لهذا الحديث بعينه مع أنه لم يقل به أحد . ثم اعلم (١) ولا تغفل أن هذا من دأبهم أنه إذا تكون عندهم واقعة عن النبي صلى الله عليه وسلم يضيفونها إليه كالعادة له ويعبرون عنها كأنها وضوء النبي صلى الله عليه وسلم دائما ولا يمكن لهم غيره فإنهم لم يروه إلا كذلك فلا بد أن يجعلوه كالعادة له فان الصحابة لم يتيسر لكل منهم الصحبة إلى زمان طويل بل صحب بعضهم مرة فقط وبعض آخر أزيد منه وهكذا . ثم عبر كل واحد منهم عن فعله كما رآه في مدة إقامته . فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ في بيته ووصل فيه بين المضمضة والاستنشاق وغسل ذراعيه مرتين حكاه كذلك وجعله وضوء النبي صلى الله عليه وسلم والذي يذهل عن هذه الدقائق يحسبه عادة وسنة مستمرة وقاعدة منعقدة ولا يدرى أنه مجرد تعبير منه لا أنه رأى من وضوئه مرارا ، ثم حقق المسألة ، ثم أراد أن يذكرها كما يذكرون المسألة بيد أنه ينقل الواقعة وهكذا يفعله الرواة في نقل سائر الوقائع فيريدون بها حكايتها كما وقعت ولا يتعرضون إلى تخريج المسائل وهكذا فعلوا في مهر صفية رضي الله عنه فقالوا : وجعل عتقها صداقها وفعلوا مثله في حديث استقراض الحيوان بالحيوان وسنقرره إن شاء الله تعالى . وإنما هو إلى الفقهاء فإنهم ينقحون المناط ويخرجون عنها الأصول ويفرعون عليها الفصول والناس غافلون عن هذا الصنيع فربما يأخذون المسائل عن تعبيراتهم وليس بشيء عندي . والحاصل : أن وضوء النبي صلى الله عليه وسلم عند الصحابة هو ما رأوه ولو مرة فهذا عبد الله بن زيد ليست عنده غير تلك الواقعة وحكاية الحال فنقلها كما رآها فليفهم .

الخ عنه قال : أتى رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماء في تور من صفر فغسل وجهه ثلاثا ويديه مرتين الخ . وعند أبي داود في باب الوضوء في آنية الصفر عنه قال : جاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور فدل على أن ما يحكى عبد الله بن زيد عن وضوئه صلى الله عليه وسلم إنما هو واقعة عنده . وعند النسائي عن أم عمارة أم عبد الله بن زيد ما يدل على قلة الماء في تلك الواقعة وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأتى بماء قدر ثلثي المد فكأنها تشير إلى ذلك . (باب قدر الذي يكتفي به الرجل من الماء « نسائي ») ولذا اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم فيها في الغسل إلى المرفقين بالمرتين فقط فلو كان الوصل سنة كاملة لحديث عبد الله بن زيد ينبغي أن

---

(١) بل كان بعضهم يداوم عليها مع عدم كونها مسألة وأعجب أمثلته ما أخرجه أبوداود عن أنس قال كانت لي ذؤابة فقالت لي أمي لا أجزها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمدها ويأخذها ولا يبعد أن يكون تطبيق ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأذان أبي محذورة رضي الله تعالى عنه من هذا الباب ويجيء تفصيله في موضعه والله تعالى أعلم .

ولنا ماأخرجه ابن السكن فى (صحيحه) ونقله الحافظ فىالتلخيص الحبير عن أبى وائل شقيق ابن‌مسلمة قال‌شهدت على بن أبى طالب وعثمان بن عفان توضآ ثلاثاً ثلاثاً وأفردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا : هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ . وأخرج أبو داود أيضاً حديث وضوئهما إلا أنه ليس فيه التصريح بالفصل نعم ظاهره الفصل قطعاً وإن كان يتوهم من بعض الألفاظ الوصل . ثم إن عثمان رضى الله تعالى عنه إنما اهتم بوضوء النبي صلى الله عليه وسلم لأنه اختلف فىزمانه فى صفة وضوئه كما فى الكنز عن أبى مالك الدمشقى قال : حدثت أن عثمان ابن عفان اختلف فى خلافته فى الوضوء فأذن للناس فدخلوا عليه فدعا بماء الخ وهكذا فعله على رضى الله عنه وبوب أبو داود على الفصل وأخرج تحته حديثاً إلا أنه لينه لما فيه ليث بن سليم وقد جاء فى شواهد مسلم أما مافى طلحة عن أبيه عن جده من الجهالات فرفعه الشيخ عمرو بن الصلاح وحسنه (۱) ثم تتبعت مسند أحمد لذلك فتبادر من وضوء غير واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنه الفصل والله تعالى أعلم .

ثم اعلم أن الروايات التى وردت فيها غرفة واحدة للمضمضة والاستنشاق حملها النووى على الجمع بينهما ست مرات كل منهما ثلاث مرات فكأنه أراد إجراء سنة التثليث فيها أيضاً وهوأحد وجوه الجمع عندهم وإن كان عسيراً ومر عليه ابن القيم وقال بل هى محمولة على وضوئه مرة مرة فالجمع فى غرفة واحدة إنما هو فى وضوئه مرة مرة وفى الغرفتين فى وضوئه مرتين مرتين لا أنه مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً . مع غسل سائر الأعضاء مرة مرة قلت : وما اختاره ابن القيم هو الأقرب عندى (۲) وليعلم أن الترمذى نقل مذهب الشافعى كالحنفية حيث قال قال الشافعى رحمه الله تعالى : إن جمعهما فى كف واحد فهو جائز وإن فرقهما فهو أحب اه قلت ذلك رواية

---

(۱) لما سئل عبد الرحمن بن مهدى عن اسم جده قال عمرو بن كعب أو كعب بن عمرو وكانت له صحبة وقال الدورى عن ابن معين المحدثون يقولون : إن جد طلحة رأى النبي ﷺ وأهل بيته يقولون ليست له صحبة وقال الخلال عن أبى داود : سمعت رجلا من ولد طلحة يقول : إن لجده صحبة قال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى مانقل عن ابن معين غير قادح فا ذا اعترف أهل‌الشأن بأن له صحبة تم‌الوجه أهل‌بيته يعرفون أم لا — وقال ابن القطان علة الخبر عندى الجهل بحال مصرف بن عمرو والد طلحة ولكن حسن اسناده ابن الصلاح كذا فى فتح الملهم ص ٤٠٠ ج ۱ نقلا عن بعض كتب الشوكانى

(۲) قلت وسرحت طرفى فى شرح مسلم و(زاد المعاد) إلا أنى ما وجدته فيهما فى بادىء النظر وما أوغلت فى طلبه لقلة الفرصة إذ ذاك ولعله سها فيه قلبى فى درس البخارى أو نظرى عند المرجعة إلا أنه شرح صحيح .

الزعفرانی عنه وتلك كانت بالعراق حين استفادته من محمد رحمه الله تعالى والمعتبر عند الشافعية مااختاره بعده لما رجع إلى مصر .

قوله : « كفة واحدة » قيل الكفة لم يثبت فى اللغة بمعى الكف وقيل : إنه فعلة من نصر بمعنى المرة والصواب أنه غلط من الراوى .

باب مسح الرأس مرة

جزم البخارى هنا بمذهب الإمام الأعظم رحمه الله تعالى وترك مذهب الشافعية . قال الحنفية : إن الإسباغ فى المسح هو بالاستيعاب لأنه لايناسبه التثليث .

قوله : « من ماء » هذا تصريح بكون الماء واحداً .

قوله : « وقال مسح برأسه مرة » وفهم هذا الراوى عين مافهمه الحنفية أن الإقبال والإدبار حركتان والمسح واحد ولم يحملهما على التكرار فى المسح كما فهمه الشافعية رحمهم الله تعالى .

باب وضوء الرجل الخ

واعلم أن تطهر الرجل والمرأة من إناء واحد جائز بإجماع المسلمين وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل أيضاً جائز بالإجماع . وأما تطهر الرجل بفضلها فذهب جمهور السلف والأئمة الثلاثة إلى جوازه سواء خلت بالماء أولم تخل . وقال أحمد وداود : إنها إذا خلت بالماء واستعملته لايجوز للرجل استعمال فضلها وجمع الخطابى بين أحاديث النهى عن الفضل وجوازه بأن المراد من الفضل فى أحاديث النهى المتساقط من الأعضاء وفى أحاديث الجواز مابقى فى الإناء . وحاصله : أنه نهى عن استعمال الماء المتساقط من الأعضاء وأباح استعمال الماء الباقى فى الإناء فلا تنافى بين الحديثين . وقال آخرون : بل المراد به فى الحديثين هو الباقى فى الإناء والنهى لئلا تخطر بباله الوساوس الشهوانية ، ويرد عليهم قوله « ويغترفا جميعاً » ، فان النهى إن كان لأجل الوساوس فهى فى حالة الاغتراف جميعاً أزيد وأكثر منها فى حالة الانفراد وحمله بعضهم على التنزيه وهو الصواب إلا أنهم لم يبيّنوا مراد الحديث وهو مع كونه بديهياً عسير وكأنه من قبيل السهل الممتنع وقد كشف الله على مراده فاعلم : أن النهى فى الغسل ورد من الطرفين كما هو عند أبى داود نهى الرجل أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل وفى الوضوء من جانب واحد فقط فهى الرجل عن فضل المرأة ورأيت عكسه أيضاً فى بعض الروايات ، إلا أن المحدثين عللوه ومناط

النهى عندى هو صيانة الطهور عن وقوع الماء المستعمل فيه كما مر منى أن الماء المستعمل وإن لم يكن نجساً عند صاحب الشرع إلا أن المطلوب الاحتراز عنه والاحتياط فيه لئلا يقع فى مغتسله وهو المذكور فى فقهنا حتى لو سقط الماء المستعمل فى وضوئه وغلب عليه لايجوز الوضوء منه ولايبقى مطهراً . ولما كانت النساء أقل نظافة وأقل احتياطاً فى أمور التطهير خص الرجل بالنهى عن استعمال فضلهن ولو ثبت عكسه أيضاً فالنهى عن فضل الرجال جرياً على مقتضى طبعهن فإنهن يرون الرجال أقل نظافة من أنفسهن فراعى فى الأول الواقع فى نفس الأمر وفى الثانى الواقع فى زعمهن لئلا تتوسوس صدورهن فى استعمال الماء فإن عدم الوسواس فى أمر التطهر مطلوب فناسب أن ينهى عن فضل الرجال أيضاً حسما لمادة الوساوس وقطعاً لعرقها والمراد منها التى تقع فى طهارة الماء وعدمها دون الوساوس الشهوانية . والحاصل أن الحديث ورد على وفق طبع الرجال والنساء وإن كان مافى طبع الرجل موافقاً للواقع وما فى طبعهن مخالفاله إلا أن الغرض لما كان قطع الوسواس لم يناظر معهن وتركهن على فطرتهن ولا تبديل لخلق الله نعم الوساوس التى تكون لاعن منشأ صحيح لم يعتبرها الشرع أصلا ولذا أباح الاغتراف معاً لأن الذين يكرهون استعمال السؤر لايرون به بأساً ألا ترى أن من يكره أن يأكل فضل طعامك لايكره أن يأكل معك لأنه لايراه سؤراً فالدخل فيه للسؤر دون الوساوس والمعنى أن لايسئر الرجل الماء للمرأة ولا تسئر هى له فكما أنك تكره أن تسئر طعامك وشرابك لحبيبك كذلك أراد الشرع أن لايسئر الزوجان أحدهما للآخر غسلهم . فهذا الحديث من باب حسن الأدب وسد الأوهام . وأول ماانتقل إليه ذهنى من كلام الطحاوى فإنه بوب أولا بسؤر الهرة ثم بسؤر الكلب ثم بسؤر بنى آدم وأخرج تحته حديث النهى عن اغتسال الرجل بفضل المرأة وبالعكس فكأنه أشار إلى أن المعنى فى هذه الأحاديث هو السؤرية والإسآر دون الوساوس الشهوانية فلله دره ما أدق نظره ويدلك على ماقلنا ما أخرجه النسائى ص ٤٧ عن أم سلمة أنها سئلت أتغتسل المرأه مع الرجل قالت نعم إذا كانت كيسة فأشارت إلى أن الأمر يدور على الكياسة وعدمها ولما كان الرجل كيساً لم ينه عن استعمال فضل وضوئه بخلاف النساء فإنهن لسن كذلك فى عامة الأحوال وإذا كانت كيسة تعرف طريق آداب الماء وصيانته فلها أن تغتسل معه . فان قلت : إذا كان الأمر كما وصفت فلم ينهى النساء عن اغتسالهن بفضل الرجال ؟. قلت : إن التقاطر فى الاغتسال يمكن منهم أيضاً فإنه استعمال للماء الكثير وغسل لسائر البدن والأوانى كانت متسعة كالمركن فيشكل فيها التحفظ من الرجال أيضاً فلذا ورد فيه النهى للطرفين . فإن قلت : وحينئذ ينبغى أن ينهى الرجل عن الاغتسال بفضل الرجل أيضاً فلم خصص به الزوجين مع أن العلة تشملهما ؟ قلت : لتحقق الاغتسال كثيراً

بين الزوجين بخلاف غيرهما وأراد بالمرأة في حديث التوضؤ من كانت في بيته ولم يقل في المرأتين شيئاً لأنهن يفعلن ماهو عادتهن. والحاصل: أن الأقسام ستة فضل الرجل للمرأة، وبالعكس. وفضل الجنس للجنس، وكل منه إما في الوضوء أو الغسل. والأحاديث وردت في الأربعة منها وإن علل المحدثون واحداً منها كما مر ولم يرد في الاثنين لما بينا. وجملة الكلام أن الحديث لادخل فيه للوساوس الشهوانية، بل ورد على طبائع الناس في السؤر فالنهي فيه كأمر الغسل بغسل الميت، والوضوء بحمله، والمراد بالفضل هو الباقي في الآنية لا كما قاله الخطابي وتبعه الحافظ رحمه الله تعالى

قوله «بالحميم» الخ ويتبادر من ظاهر عبارته أنهما واقعتان الأولى في استعمال الحميم، والثانية في استعمال ماء النصرانية، مع أنها واقعة واحدة في مكة حين جاء للحج فقضى حاجته ثم طلب الماء وتوضأ بالحميم من بيت نصرانية. والظاهر أن الماء إذا كان من بيتها أنها غمست فيه يدها أيضا ولعله كان من سؤرها ومع ذلك توضأ ابن عمر منه، فثبت أن وضوء الرجل بفضل المرأة لابأس به. وهذا من عادات البخاري حيث يعتبر الاحتمالات القريبة لأنه لما شدد على نفسه في باب الحديث وأراد أن يخرج المسائل ويبسط فقهه في تراجمه فلزمه أن يوسع في الإشارات وطرق الاستدلال.

قوله «جميعا» قال السيرافي: إنه يستعمل بمعنى كلهم، وبمعنى معا، والأول يدل على الاستغراق والثاني على المعية الزمانية وتفصيله: أن هذا اللفظ قد يستعمل للاستغراق وإحاطة الأفراد مع قطع النظر عن الاجتماع، وقد يستعمل للثاني أي بمعنى الاجتماع والمعية وهو المناسب ههنا فإن التعرض إلى اغتسال الرجال والنساء مطلقا ليس بأهم وإنما المفيد بيان اغتسالهما معا. ثم أقول والشيء بالشيء يذكر أن إمامنا رحمه الله تعالى ذهب إلى مقارنة المقتدي مع الإمام في جميع أفعال الصلاة واختاره صاحباه أيضا إلا في التحريمة والتسليم. والشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى التعقيب في جملة أفعالها غير آمين وتمسك من أحاديث الائتمام وفيها الفاء (إذا كبر فكبروا الخ) وهي للتعقيب عندهم فلزم التعقيب في جميع الأفعال كما أراد. قلت: وفي شرح التسهيل: أن في الفاء الجزائية قولان التعقيب، والمقارنة وحينئذ صحت الفاء على مذهبنا أيضا ثم أقول من عند نفسي: إن التعقيب قد يكون ذاتيا والبعدية الذاتية اعتبرها أهل اللغة أيضا فلا تنافيها المقارنة الزمانية فهي للتعقيب ذاتا والمقارنة زمانا عندي. ولا بد أن يكون بين أفعال الإمام والمأموم تقدما وتأخرا ذاتا. وإنما أراد الإمام من المقارنة أن يدخل المقتدي في الركن حين يدخل الإمام فيه ولا ينتظر بلوغه فيه له فيركع حين يركع لا أنه ينتظر الإمام حتى إذا أتم راكعا ركع معه.

ومعلوم أن ركوعه لا يكون إلا بعد ركوع إمامه بعدية ذاتية وإن أراد المقارنة ، فإن ركوع الإمام كالعلة لركوعه وهو الملحظ في الجماعة عندي ، لأن ظاهر أمر الجماعة أن تكون حركتهم واحدة وصلاتهم واحدة وقراءتهم واحدة (١) وسنعود إلى تفصيله في مواضع إن شاء الله تعالى .

باب صب النبي ﷺ وضوأه على المغمى عليه الخ ولعله أراد بيان مسألة الماء المستعمل .

باب الغسل والوضوء الخ

قوله «المخضب والقدح» الخ هذا في بيان الهيئة .

قوله : « والخشب والحجارة » هذا في بيان مادتهما .

قوله «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم» الخ وهذا تصريح بأنه صلى الله عليه وسلم جاءه في بيته وتوضأ فكانت هذه واقعة عند عبد الله بن زيد وفيها تصريح بغسل المرفقين مرتين . وأما الغسل إلى الرسغين فهو ثلاث مرار باتفاق الروايات

قوله « استأذن الخ » إما لأن القسم كان واجبا عليه أو استحبابا لتطييب قلوبهن .

قوله: « بين رجلين» وفي تعيين الرجل الآخر اختلاف وإنما أبهمت لأنهم كانوا يتناوبون الأخذ بيده الكريمة صلى الله عليه وسلم تارة هذا وتارة هذا وكان العباس رضي الله عنه أدام الأخذ بيده لماله من السن والعمومة كذا قال النووي . وحمله العيني على تعدد الوقائع .

قوله «سبع قرب الخ» وفي كتب السير أن تلك السبع كانت من الآبار السبع ولعله تعدد السبع وعدم الحل دخلا في الشفاء كما يكون مثل هذه الشرائط في باب العمليات والتعويذات كثيرا

قوله « ثم خرج إلى الناس الخ » وخروجه هذا إنما هو في العشاء عندي .

---

(١) قلت: وذلك لأنه يعلم من النظر إلى الشريعة أنه اعتبر الجماعة كنفس واحدة في أمور كإعطاء الأمن فإنه يسعى به أدناهم [illegible] أمر السلام فهو [illegible] على رضي الله عنه قال يجزىء عن الجماعة إذا مروا أن يسلم أحدهم ويجزىء عن الجلوس أن يرد أحدهم رواه البيهقي في (شعب الإيمان) مرفوعا . وروى أبو داود وقال رفعه حسن بن علي وهو شيخ أبي داود فهكذا القراءة في الجماعة تكون واحدة عند الحنفية سواء اعتبرتها واحدة حقيقة أو على طريق أن قراءة الإمام قراءة للقوم والله تعالى أعلم

ذكر عدد صلواته صلى الله عليه وسلم فى مرض موته وخروجه إلى المسجد

وتحقيقه على خلاف ما اختاره الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى

واعلم أن الروايات فى غيبوبته صلى الله عليه وسلم فى مرضه عن المسجد مختلفة فعند البخارى أنه غاب ثلاثة أيام واختاره (البيهقى) وتبعه فى ذلك (الزيلعى) وعند مسلم أنه غاب خمسة أيام واختاره (الحافظ) قلت : ولعل الحافظ رحمه الله تعالى عدّ الكسور أيضا ولعل ابتداء الغيبة عنده يكون من ليلة الخميس وحينئذ لو اعتبرنا ذلك اليوم مع يوم الاثنين حصل الخمس ومن قال بثلاثة أيام اعتبر اليوم التام فارتفع الخلاف .

ثم إنهم اتفقوا على أنه خرج فى صلاة من تلك الأيام ، ولعله ظهر السبت أو الأحد لأن الغيبة لما كانت من عشاء الخيس على ما اختاره الحافظ فلا يمكن أن يكون ظهر هذا اليوم ولا من يوم الجمعة وتوفى يوم الاثنين فعين أن يكون إما ظهر السبت أو الأحد والعجب من الحافظ حيث جعل قدوته فيه الإمام الشافعى رحمه الله تعالى مع أن الإمام رحمه الله تعالى وإن اختار شركته فى صلاة واحدة إلا أنه ذهب إلى أنها الفجر بخلاف الحافظ فإنه اختار أنها الظهر . أقول والذى تبين لى : هو أنه صلى الله عليه وسلم دخل فى أربع صلوات بعد الغيبوبة الأولى (العشاء) التى غشى عليه فى ليلتها كما فى رواية الباب فإنه لم يستطع أولا أن يخرج ثم وجد فى نفسه خفة وخرج إليها وصلى بهم وخطب الناس كما عند البخارى ص ٨٥١ ج ٢ وفيه قالت وخرج إلى الناس فصلى لهم وخطبهم واوله الحافظ رحمه الله تعالى وقال معناه : إنه أراد الخروج ثم لم يقدر عليه والثانية (الظهر) من أى يوم كانت وأقربها الحافظ رحمه الله تعالى أيضا . والثالث (المغرب) كما هو عند الترمذى ص ٤١ فى باب القراءة بعد المغرب عن أم الفضل «قالت خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عاصب رأسه فى مرضه فصلى (المغرب) فقرأ بالمرسلات فما صلاها بعد حتى لقى الله عز وجل وهو عند النسائى أيضا وأوله الحافظ بأنه خرج من مكانه إلى موضع فى بيته لا أنه خرج إلى المسجد . والرابعة (الفجر) من اليوم الذى توفى فيه كما فى مغازى (موسى بن عقبة) وهو تابعى صغير السن وأقربها البيهقى أيضا ، ودخل فيها فى الركعة الثانية وصلاها خلف أبى بكر رضى الله عنه نعم ظاهر البخارى خلافه إلا أنى جمعت بينهما بأنه اقتدى من حجرته ولم يخرج إلى المسجد . فهذه أربع صلوات دخل فيها النبى صلى الله عليه وسلم بعد غيبوبته عن المسجد ولم أجد شركته فى العصر فى يوم وكذا لم أجد الترتيب فى تلك الصلاة . وأقر الترمذى أنه صلى فى مرض وفاته ثلاث صلوات . وزدت عليه رابعة وهى المغرب . وفى العينى : أنه ذهب جماعة إلى القول بتعدد

الصلوات حتى نقل عن الضياء ، وابن ناصر ، وابن حبان ، أن من أنكر تعدد خروجه صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة فإنه جاهل عن الحديث .

ثم اعلم أنى بالغت فى هذا التفتيش لأنه يفيدنا فى (مسألة القراءة خلف الإمام) لأنه ثبت عند الطحاوى خروجه فى صلاة جهرية وأخذ القراءة من حيث تركها أبو بكر رضى الله تعالى عنه وحينئذ لابد أن تفوته الفاتحة كلها أو بعضها فلو كانت ركنا لزم أن لا تتم صلاته صلى الله عليه وسلم والعياذ بالله فهذه آخر صلاة صلاها النبى ﷺ كانت مستدلا للحنفية ولم يشعر به أحد منهم غير ابن سيد الناس فى شرح الترمذى إلا أنه لم يجب عنه . وعرض للحافظ رحمه الله تعالى إشكال آخر وهو أن الصلاة التى خرج إليها النبى صلى الله عليه وسلم هى الظهر عنده فكيف أخذ القراءة من حيث تركها أبو بكر رضى الله تعالى عنه فالتزم أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه لعله جهر بآيته منها . وأما على ما اخترت فلا حاجة إلى هذا التأويل فإنه ثبت خروجه إلى العشاء أيضاً وهى جهرية .

ولفظ الطحاوى ص ٢٣٥ فى قصة مرض موته « وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين فلما أحس أبو بكر سبحوا به فذهب أبو بكر يتأخر فأشار إليه النبى ﷺ مكانك فاستتم رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انتهى أبو بكر من القراءة » ورواه ابن ماجه والدارقطنى وأحمد فى مسنده وابن الجارود فى المنتقى وأبو يعلى فى مسنده والطبرى فى تاريخه وابن سعد فى الطبقات والبزار فى مسنده وإذ قد علمت أنه خرج فى أربع صلوات منها الفجر والمغرب أمكن لنا أن نقول : إن ما عند الطحاوى قصة فى إحدى هاتين الصلاتين وأخذ فيها النبى صلى الله عليه وسلم القراءة من حيث تركها أبو بكر رضى الله تعالى عنه ولم يدرك الفاتحة كلها أو بعضها ثم صحت صلاته وحسبت قراءة أبى بكر رضى الله تعالى عنه عن قراءته فلو كانت الفاتحة ركناً لا تصح الصلاة بدونها فأين ذهبت من صلاة النبى صلى الله عليه وسلم هذه ؟ وقد بسطت فيه الكلام فى رسالتى بالفارسية المسماة (بخاتمة الخطاب فى فاتحة الكتاب)

ومر الحافظ على رواية ابن ماجه هذه وهى عند الطحاوى أيضاً فحكم عليه بالحسن وحكمت عليها بالصحة وعزوتها إلى الحافظ رحمه الله تعالى فاعترض على بعض المدعين بالعمل بالحديث أنه خلاف الواقع فإن الحافظ رحمه الله تعالى لم يحكم عليه بالصحة فأجبت له : أن الحافظ رحمه الله تعالى مر عليها فى موضعين فحكم بالحسن فى المجلد الثانى ، بالصحة فى المجلد السادس .

باب الوضوء بالمد

واعلم أنهم اتفقوا على أن الصاع أربعة أمداد . واختلفوا فى تقدير المد : فقال العراقيون إن المد رطلان وقال الحجازيون : إنه رطل وثلث . وعلى هذا يكون الصاع ثمانية أرطال عند

العراقيين وخمسة أرطال وثلث عندالحجازيين . قلت : ولا يمكن لأحد أن ينكر عن صاع العراقيين فإنه كان مستعملا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم قطعاً لما روى من غير وجه أنه كان يتوضأ بالمد . ثم أخرج أبو داود عن أنس قال كان النبىصلى اللهعليه وسلم يتوضأ بإناء يسع رطلين الخ . وفيه شريك وأخرج عنه مسلم . وعند النسائى عن موسى الجهنى قال : أتى مجاهد بقدح حزرته ثمانيةأرطال فقال حدثتنى عائشةأن رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا وعند الطحاوىص٣٢٤ عن ابراهيم قال قدرنا صاع عمر فوجدناه حجاجياً والحجاجى عندهم ثمانية أرطال :

والحافظ لما مر على صاعنا سماه حجاجيا ولم يسمه فاروقياً مع أن الحجاج إنما صنع صاعه على صاع عمر وكان يفتخر عليهم بذلك وهو صاع عمر بن عبد العزيز أيضاً فأصله عن عمر رضى الله عنه والحجاج شهره لاأنه صنعه هو ومنهم من أراد من كونه عمريا عمر بن عبد العزيز وهو أيضاً عدول عن الصواب فإن صاعنا ثبت فى عهده ﷺ ثبوتا لامرد له . وفى الباب روايات أخرى تدل على مذهبنا إلا أنا لم نرد استيعابها لأنه لايسع لأحد أن ينكر عن صاع الحنفية وأقربه ابن تيمية رحمه الله تعالى إلا أنه قال : إن الصاع فى الوضوء والغسل ثمانية أرطال . وفىصدقة الفطر خمسة أرطال وثلث . ونحن نقول : إن الاحتياط أن يؤخذ فى جميع المواضع بثمانية أرطال . ثم اعلم أنه أخرج ابن حبان فى صحيحه عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قيل له إن صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد فقال : اللهم بارك لنا فى صاعنا وبارك لنا فى مدنا ولا يبدو فى بادى النظر محط سؤالهم فإن كون الصاع صغيراً والمد كبيراً لا يظهر فيه معنى الشكاية وكنت متردداً فى مراده حتى رأيت عبارة فى موطأ مالك رحمه الله تعالى فى الظهار انكشف بها المراد وأخذت منه أن المد عندهم كان باعتبار طعام رجل واحدوكان مكيالهم لطعامهم وشرابهم مستعملا عندهم فى البيوت بخلاف الصاع فإنه كان مستعملا فيما بينهم فى التجارات . وفى الكثير يطبخون الطعام كيلا فى زماننا أيضاً وحينئذ حاصل سؤالهم : أن المد الذى نستعمله فى البيوت فى طعامنا كبير والصاع الذى فى التجارات صغير فكأنهم شكوا عن كثرة المصارف وقلة المال فدعا لهم اللهم بارك لنا الخ وحملوه على البركة المعنوية وحملته على البركة الحسية أيضاً حيث صار ثمانية أرطال فى زمن عمر رضى الله عنه مع بقاء اسمه ولعله زاد ثمنه فبقاء الاسم والثمن مع زيادة الوزن هو ثمرة دعاء النبى ﷺ فصاعنا من ثمرات دعائه صلى الله عليه وسلم وأما وجه رواجه فى زمن عمر رضى الله عنه دون زمنه صلى الله عليه وسلم فوفور الأشياء فىزمن عمر رضىالله عنه بخلاف زمن النبى صلى الله عليه وسلم ويستفاد من هذا الحديث تعدد الصيعان فى عهد النبى ﷺ كما قلت ن صاع العراقيين والحجازيين كلاهما كانا فى زمنه صلى الله عليه وسلم وإن كان أحدهما أقل

استعمالا من الآخر ، على أنه ينهدم منه أصل المقدمة المتفق عليها أيضاً لأنه يدل على أن المد ليس ربع الصاع فاختلفت الأمداد أيضاً وحينئذ لايكون أكبر الأمداد ربع أصغر الصيعان ثم (الصواع) فى سورة يوسف والصاع واحد مع أن الصواع أكبر من صاع الشافعية وفى الفنجاب مكيال يقال له (جها) وظنى أنه من الصاع مكيال آخر كروه ولعله من الكر وليعلم أن الناس إنما تحيروا فى معرفة مقادير هذه المكاييل لفقدانها فى زماننا وانقطاع العمل عما كانت فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم فتعللنا عنها بالاسم فقط وهذا هو الحال فى جميع الأشياء التى لاتوجد بين الناس وقد تصدى صاحب القاموس لبيان تعداده فقال : إن المد مكيال يسع حثية من حثية الرجل المتوسط والصاع مايسع أربع حثيات كذلك . قلت : ولو كان مقصود بيان استقامة الحساب على مذهب الشافعية فإنه يستقيم على مذهب الحنفية أيضاً فإن صاعهم إن كان يتم بأربع حثيات فصاعنا يتم بستة حثيات . وصاحب القاموس كما أنه لغوى كذلك حافظ للحديث أيضاً وقد سمع مرة أربعمائة سطر فوعاها من ساعته . وقد صنف القاموس فى اليمن وهو شافعى ومعتقد لأبى حنيفة رحمه الله تعالى إلا أنه قد يتجاوز عن الحد فى حماية مذهبه . وله رسالة بالفارسية سماها (نور سعادت) وأتى فيها بروايات لا أصل لها عند المحدثين [illegible] لتأييد مذهبه أسماء الصحابة [illegible] يكون له أصل ولا يكون مقصوده منه إلا تكثير [illegible] إنه لم يثبت عن ماذكره من عدد الصحابة قط [illegible] كثيرة مع أنه خلاف الواقع كما سنحققه [illegible] وأبى داود والنسائى [illegible] الإمام أحمد رحمه الله تعالى كمحمد وأبى يوسف لفقه الحنفية [illegible] الشافعية [illegible] به إلا تكثير السواد ولا ريب أنه حنبلى فاعلمه

ثم اعلم أن ابن جبر هذا الذى فى إسناد البخارى هو الذى يفسر المد بأنه رطلان [illegible] داود ولم يرو فى تحديد الماء فى الوضوء عن الأئمة شىء غير أنه يتوضأ وضوأ بين الوضوءين [illegible] محمد رحمه الله هنا بالمد تبعا للحديث والحافظ رحمه الله تعالى لم يذكر اسمه وضرب عنه كشحا وأغمض عنه . وأما خمسة امداد فى الغسل . فقيل . المد للوضوء وأربعة امداد للغسل وقيل [illegible] للغسل إلا أنه إذا زاد الماء من الصاع فإلى خمسة أمداد وقدره علماء الهند [illegible] «تولجة» وكتب فيه ابن حزم شيئاً فى المحلى . وظنى أنه خلاف الواقع . وفى الأوز [illegible] (الملامين) ولكنها نادرة ورسالة أخرى [illegible]

[illegible]

اعتبر بالأحمز ماهو عند الأطباء وهو أربع شعيرات وفى الخارج هى قريب من ثلاث شعيرات وما حقق القاضي ثناء الله الفاني فتى رحمه الله تعالى فيه هو الصحيح . قال الشيخ السندى فى بيان وزن الصاع :

صاع كوفى هست أى مرد فهيم دوصد هفتاد توله مستقيم
باز ديناري كه دارد اعتبار وزآن از ماشه دان نيم وجهار

وقد أضفت إليهما بيتين آخرين فقلت :

درهم شرعى أزين مسكين شنو كان سه ماشه هست يك سرخه دوجو
سرخه سه جو هست ليكن باوكم هشت سرخه ماشه أى صاحب كرم

باب المسح على الخف الخ

وراجع لتعريف الخف (الكبيرى) ويشترط عندهم أن يكون بحيث يمكن فيه تتابع المشى ولذا يستعملون فى الإبل الأخفاف لأن الخف عندهم اسم لما يمكن فيه قطع المسافة وليست ترجمته (موزة) بل هو خلاف المراد لأنه لا يظهر منه هذا المعنى .

قوله: «وإن عبد الله بن عمر سأل» قيل : وجه السؤال أنه كان يعرف المسح فى السفر فسئل عن حال الإقامة فى البيوت أيضاً . قلت : ولا حاجة إلى هذا التأويل أيضاً فإن أمور الدين تعرف شيئاً فشيئاً ومعلوم أنه لم يمكن عندهم المدارس يتدرسون فيها المسائل بل كانوا يتعلمون المسائل بحسب الحاجات والواقعات . ثم لايخفى عليك أن ابن عمر رضى الله عنه هذا الذى يسأل عن المسح هو حامل لواء رفع اليدين مع أنه لم يثبت عن الخلفاء الثلاثة .

واعلم أنه لاذكر فى حديث المغيرة للجوربين والنعلين أصلا وهو وهم قطعاً ، فإن هذه الواقعة قد رويت فى نحو سبعين طرفاً ولا يذكر أحد أن النبى ﷺ مسح فيها على الجوربين والنعلين . فما أخرجه الترمذى وهم قطعا وإنما صححه نظراً إلى صورة الإسناد فقط .

قوله يمسح على عمامته الخ وبظاهره أخــــذ أحمد رحمه الله تعالى ، واختار أن الفريضة تتأدى بالمسح عليها بشرط أن يكون محنكة ، وشرائطها شرائط الخف . وجزم الشافعى رحمه الله تعالى : أنه لو مسح على بعض الرأس والعمامة ، خرج عن عهدة الاستيعاب . وهكذا قال المالكية إلا أن القاضى أبو بكر بن العربى منهم قال : إن القدر المستحب لا يتأدى عندهم بالمسح عليها . ومذهب الحنفية أنه غير معتبر وفى الموطأ بلغنا أنه كان ثم ترك . ولذا وقع فى بعض عباراتهم أنه بدعة عندنا ومر أبو عمرو فى التمهيد على أحاديث المسح على العمامة وحكم عليها بأنها معلولة كلها . وقال ابن بطال : قال الأصيلى ذكر العمامة فى هذا الحديث من خطأ الأوزاعى . قال الحافظ وله

متابعات أيضاً وإن سلمنا تفرده فإنه لعلو كعبه وجلالة قدره لا يوجب الإعلال أيضاً وأظن أن هذه واقعة عمرو بن الضمرى واقعة الحضر والله تعالى أعلم

قلت : والبخارى وإن أخرج حديث المسح على العمامة إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة فدل على ضعف فيه ، لأنه تحقق عندى من عاداته أن الحديث إذا كان قويا عنده ويكون فيه لفظ يتردد فيه النظر يخرجه فى كتابه ولا يترجم على ذلك اللفظ ، ولا يخرج منه مسألة . فصنيعه هذا فى المسح على العمامة يدل على تردد عنده فيه ولذا تركه ولم يذهب إليه والله تعالى أعلم .

وأجاب عنه بعض الحنفية أنه سوى عمامته بعد المسح وظنه الراوى مسحا فعبر عن التسوية بالمسح على العمامة . قلت وهذا الجواب ليس بمرضى عندى لأنه يفضى إلى تغليط الصحابى الذى شاهد الواقع وحكى عنه كما رأى ومعلوم أنهم من أذكياء الأمة كيف يمكن أن يخفى عليهم الفرق بين المسح والتسوية ؟ وهذا الجواب فى الأصل للقاضى أبى بكر بن العربى وليس مراده ما فهم ولفظه «أن المسح على العمامة لم يكن عن نص وإنما اختصر على مسح بعض الرأس وإمرار اليد عليها تبعا لمسح البعض كما نشاهد البعض إذا مسح على البعض وكان على الرأس عمامة » (۱) وحاصله أن المسح على الرأس كان أصلا وعلى العمامة تبعا وهو الذى أراده الراوى أى أن النبى صلى الله عليه وسلم فعله على الرأس قصدا ومسح على العمامة أيضا إلا أنه لم يفعله قصدا بل وقع تبعا فمعنى التبع : (بلا قصد) لا أنه كان فى الحقيقة تسويته وظنه الراوى مسحا فانه يوجب تغليط الراوى وكم من فرق بينهما ، وحاصل جواب القاضى على ما قررت أن الراوى ذكر المسح على العمامة كما وقع فى الخارج وإذا كان مسح بلا قصد فنقله أيضا كذلك وليس فيه تغليط له بل فيه تصويب فادر الفرق بينهما ولا تتعصب فإن من العصبية لجهلا وقد يجاب . أن معناه أنه لم يمسح على العمامة بل مسح على الرأس حال كون العمامة على الرأس وحينئذ غرض الراوى بيان طريق المسح حين التعمم كما تعرض إليه فى حديث أبى داود أن النبى ﷺ مسح على رأسه ولم ينقض العمامة وقوله « مسح على العمامة » متحمل لهذا المراد عرفا

(۱) قلت : قال الخطابى وأبى المسح على العمامة أكثر الفقهاء وتأولوا الخبر فى المسح على العمامة على معنى أنه كان يقتصر على مسح بعض الرءوس فلا يمسحه كله مقدمه ومؤخره ولا ينزع عمامة من رأسه ولا ينقضها وجعلوا خبر المغيرة بن شعبة كالمفسر وهو أنه وصف وضوءه ثم قال: ومسح بناصيته وعلى عمامته فوصل مسح الناصية بالعمامة وإنما وقع أداء الواجب من مسح الرءوس بمسح الناصية إذ هى جزء من الرأس وصارت العمامة تبعاً له كما روى أنه مسح الخف وأسفله كالتبع له والأصل أن الله تعالى فرض مسح الرأس وحديث ثوبان محتمل للتأويل فلا يترك الدليل المتيقن بالحديث المحتمل اهـ ص ٥٧ ج ۱

وعربية . والحق عندى أن المسح على العمامة ثابت فى الأحاديث كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة رضى الله عنهم ولو لم يكن له أصل فى الدين لما اختاروه البتة . وإنى لست ممن يأخذون الدين من الألفاظ بل أولى الأمور عندى توارث الأمة واختيار الأئمة فانهم هداة الدين وأعلامه ولم يصل الدين إلينا إلا منهم فعليهم الاعتماد فى هذا الباب فلا نسىء بهم الظن ، ولا نقول : إن المسح على العمامة لم يثبت فى الدين ومع ذلك ذهبوا إليه ولذا لم يقل محمد رضى الله عنه إن المسح على العمامة لم يثبت . ولكنه قال إنه كان ثم نسخ ومعنى النسخ قد علمته فى المقدمة فراجعه فإنه مهم وقد غفل عنه كثير من الناس ولا يرون النسخ إلا ما اشتهر عندهم مع أن النسخ فى السلف أعم منه . ولذا لا أجترىء على أن أقول : أنه بدعة كما يتبادر من بعض الكتب بل هو مباح كما صرح به الرازى منا فى أحكام القرآن، وكان مولانا شيخ الهند يقول بأداء سنة الاستحباب منه وإن لم يكن [illegible] المذهب، قلت : بل ينبغى أن يلتزم أداء الاستحباب منه لأن الإباحة تفيد لو كان المسح على العمامة من باب العادات . وأما إذا كان سنة قصدية فلابد أن يقال بأداء سنة التكميل منه . والأحاديث فى المسح على العمامة على أنحاء فى بعضها ذكر العمامة فقط . وفى بعضها ذكر العمامة والرأس كليهما . وفى بعضها ذكر الرأس فقط . وقد جاء حديث المغيرة على الطرق الثلاثة فدل على أنه لم يمسح على العمامة فى تلك الواقعة إلا وقد أدى القدر المجزىء على الرأس ثم تفنن الراوى فى بيانه فاقتصر تارة على ذكر المسح على الرأس وأخرى على العمامة وإذا أوعب القصة ذكرهما . فإذا وجدنا فى هذا الحديث ذكر مسح العمامة مكان المسح على الرأس . تارة وبالعكس تارة وجمعهما الراوى تارة يسبق الذهن منه أن يكون فى الأحاديث الأخر التى فيها ذكر المسح على العمامة فقط أيضاً كذلك فما دام لا يثبت أنه مسح على العمامة ولم يمسح معها على الرأس لا تقوم الأحاديث المجملة فى هذا الباب حجة للحنابلة . لاحتمال أن يكون الأمر [illegible] ويمكن [illegible] المسح على العمامة فى الوضوء على الوضوء فإنه قد ثبت الوضوء عندى على أنحاء [illegible] وإن أنكرها ابن تيمية وثبت الاقتصار على بعض أعضاء الوضوء وعلى المسح فى بعض أنحاء الوضوء . وعلى هذا يمكن عندى أن يكون هذا أيضاً نوعاً من الوضوء . وتبين لى بعد تتبع الطرق أن هذه الواقعة والتى تليها فى الباب الآتى واحدة « قال أخبرنى عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رأى رسول الله ﷺ يحتز من كتف شاة فدعى إلى الصلاة فألقى السكين ولم يتوضأ » وواقعة الباب أيضاً يرويها عمرو بن أمية عن أبيه فإن كانت تلك واحدة كما هو المتبادر عندى بعد جمع طرقها فالأقرب فيها أنه لم يتوضأ فيها وضوءاً كاملاً ولكنه اكتفى بالمسح على العمامة والخفين وحينئذ فليكن هذا أيضاً نوعاً من الوضوء .

باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان

أراد به أن يترجم بلفظ الحديث ولم يشر إلى تحقيق المسألة بأن الطهارة شرط عند اللبس أو عند الحدث فإنه من مراحل الاجتهاد ويجرى الشرحان فى الحديث ولو كان المصنف رحمه الله تعالى أراد أن يشير إلى هذه المسألة لغير لفظ الحديث شيئاً يمكن أن ينتقل إليه ذهن الناظر .

باب من لم يتوضأ من لحم الشاة

دخل فى مسألة الوضوء مما مست النار واختار مذهب الجمهور أنه عدم الوضوء منه وهو مذهب الأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين وقد ورد فى الأحاديث الوضوء منه أيضاً فقال بعضهم : إنه منسوخ لما عند أبى داود عن جابر رضى الله عنه كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار وزعموه صريحاً فى النسخ. قلت : لم يرد به جابر رضى الله عنه بيان النسخ إنما أشار إلى ما وقع من النبى ﷺ الوضوء وتركه فى يوم واحد حيث قال قربت للنبى ﷺ خبزاً ولحما فأكل ثم دعا بوضوء فتوضأ به (فهذا هو الأمر الأول) ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فأكل ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ (وهو الأمر الآخر) فبين جابر رضى الله عنه أنه توضأ فيه ولم يتوضأ أيضاً والذى كان منهما آخراً هو عدم الوضوء وإليه أشار أبو داود حيث قال بعد نقل حديث جابر الأول كان آخر الأمرين الخ « قال أبو داود هذا اختصار من الحديث الأول » فإذن لا يريد بيان النسخ أى أن الوضوء منه كان ثم ترك فكان آخر الأمرين بهذا الطريق بل أراد من الأمرين الواقعتين كما ذكرهما هو قبله ولا يكفى للنسخ مجرد كونه آخراً لأن ما يكون مستحباً يرد فيه الفعل وتركه لامحالة ، فلو كان ترك الوضوء آخراً بهذا الطريق لما كان فيه دليلا على النسخ أصلا .

واختار الشاه ولى الله رحمه الله تعالى أنه مستحب وأريد عليه شيئا فأقول : إنه مستحب الخواص دون العوام ومستحب الخواص هو ما يكون مستحبا لأجل المعنى فالمستحب على نحوين مستحب لأجل الصورة وهو الذى ورد الشرع باستحبابه وهو الدائر فى الفقه . ومستحب لأجل المعنى وهو ما يكون فيه إيماء إلى الفائدة فيه ولم يرد الشرع باستحبابه صراحة ولما أومأ إلى فوائد فيه علمنا أنه مطلوب فقلنا إنه مستحب لأجل المعنى الموجب للاستحباب وإن لم يكن من جهة الصورة . وليس هذا النوع من وظيفة الفقهاء وأسميه مستحب خواص الأمة كالوضوء للجنب فإنه أشار الشرع إلى معنى فيه لما فى معجم الطبرانى فى جنب ينام ويموت . . إن الملائكة لا تحضر جنازته . وبالوضوء تندفع هذه المضرة فهذا المعنى أوجب القول باستحبابه ومن هذا الباب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة ولحوم الإبل عندى . فأقول : إن الوضوء مستحب فى جميعها إلا أنه

مستحب الخواص ولا بعدفيه فان فقهاءنا أوجبوا الوضوء بأقل من هذه الأشياء كالنظر إلى الأجنبية والغيبة مثلا ، فلو التزمنا الوضوء من مس الذكر والمرأة وغيرها الذى هو أفحش منه لما كان فيه بأس ولا خلاف للمذهب . أما المعنى فيما مست النار فإن الملائكة لهم تباعد وتنافر عن الأكل والشرب بطباعهم الزكيـــة ومن أكل أو شرب المطبوخ الذى تدنس بصنعهم ونضجته أيديهم فكأنه وقع على بعد بعيد من طبعهم فلعل الشرع أمر بالوضوء منه تلافيا لهذا البعد ، أما اليـانع على الشجر فإنه بمعزل عن النظر لأنه حديث عهـد بربه وبركة من الله وكان النبي ﷺ يضع الباكورة على عينيه ويعطيه أصغر الولدان وأما المطبوخ فقدمسته النار ولحقته صنعة البشر وغيرته عما نزل إليهم فمحقت بركته وبدلت قرب عهده بالبعد ودنسته بأدناس البشر فشأنه لا يكون شأن الثمر فإنه قد علم من شأنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يتبادر إلى ماء المطر ويقوم فيه قائلا إنه حديث عهد بربه ولم يكن يفعل مثله بسائر المياه لأن هذا الماء بعد استقراره فى حفرة أو بركة تلطخ بأنواع الأدناس ولم يبق على صفة حداثة العهد .

فالحـاصل أن الوضوء من هذه الأشياء ليس كالوضوء من الأحداث والأنجـاس بل من باب التشبه بالملائكة والتقرب إليهم .

ولما اختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الجمهور لم يخرج أحاديث الجانب الآخر وترك ذكرها رأسا وهذا من دأبه وإنما خص اللحم بالشاة لمكان الخلاف فى لحم الإبل فإنه ذهب أحمد رحمه الله تعالى إلى الوضوء منه ولو كان نيا .

وقال بعضهم : إن المراد من الوضوء هو الوضوء اللغوى . قلت : وهو خلاف المتبادر عندى لا لما قاله ابن تيمية فإن أقسام الوضوء قد ثبتت عندى فى غير واحد من الأحاديث بل لأنه لا يشهد به الوجدان ولا يشهد به العمل وإن كان لا بد لك أن تقول به فالأولى أن تستدل عليه بمـا أخرجه السيوطى فى الجامع الكبير عن المختارة للضياء المقدسى الوضوء الناقص مما مست النار فليحمل الوضوء فى هذه الأحاديث على الوضوء الناقص على رواية المختارة والحافظ ضياء الدين شرط الصحة فى كتابه وقال ابن تيمية إنه أحسن من المستدرك للحاكم ، ثم إن حديث الوضوء مما مست النار يشتمل على القصر وقد وجهناه فيما أمليناه فى درس الجامع الترمذى .

قوله «يحتز» ولم يكن الاحتزاز للأكل كما يفعلونه أهل أوروبا بل للقطع فقط وقطعة اللحم إذا كانت كبيرة لابد من قطعها ثم تلك أمور يعرفها كل بفطرته السليمة أن أيها يكون للضرورة وأيها للتشبه بهم فإن كنت أوتيت من الإيمـان نورا فاعرفه فإن المؤمن ينظر بنور الله وإلا فأنت

وشأنك وإنما يجادل فى مثل هذه المواضع من لاحياء لهم ولا دين وصدق الله « وكان الإنسان أكثر شىء جدلا» والجدل بأن لايريد العمل ويتعلل بالشبهات ويخاصم لمجرد هواه فلسنا نشتغل بجوابهم والله المستعان .

باب من مضمض من السويق الخ

ولما كان عند المصنف رحمه الله تعالى بعض جزئيات مما مست النار أراد أن يبوب لكل منها باباً باباً .

قوله «صهباء» وهى الموضع الذى ردت فيها الشمس بين خيبر والمدينة وصححه الطحاوى فى مشكل الآثار ونقل عن شيخه أنه أوصى الأمة بحفظ هذه المعجزة الباهرة التى ظهرت على يد النبى صلى الله عليه وسلم [(١)] ونسب النووى إليه أنه قائل بتعدد القصة وهو سهو منه ، وإنما صحح الطحاوى واقعة واحدة ولم يقل بتعددها أصلا ولعل النووى لم يظفر بالاصل أو لم يراجع إليه فوقع فى الغلط وهكذا تكون الأغلاط فى أخذ النقول بدون المراجعات إلى الأصول . والذى تحصل لى فى تنقيح القصة أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث عليا رضى الله عنه لحاجة قبل العصر فذهب إليها ولم يصل حتى غربت الشمس ثم لما أخبر به النبى ﷺ دعا له فردت له الشمس . وما سوى ذلك فكله من اضطراب الرواة أما إنه لم لم يصل العصر فالوجه عندى أنه تزاحم عنده أمران الأول الأمر العام فى أداء الصلاة فى وقتها . والثانى الأمر الخاص وهو أمر النبى ﷺ فى هذا اليوم بالفراغ عن حاجته التى بعثه إليها قبل غروب الشمس كما يجىء فى البخارى فى قصة بنى قريظة حيث أمرهم النبى ﷺ أن يصلوا العصر فى بنى قريظة فأدركهم الوقت قبل بلوغهم إليهم فصلى بعضهم العصر نظراً إلى الأمر العام ولم يصلها بعضهم حتى فاتتهم الصلاة لأنهم رجحوا الأمر الخاص على العام وفهموا أنهم أمروا بأن يصلوا العصر فى هذا اليوم فى بنى قريظة وإن فاتهم الوقت فى الطريق وهذا اجتهاد مشكل لأنه إن رجح الأمر الخاص يفوته الأمر العام وإن عمل بالأمر العام فاته الخاص . ثم إن هذه القصه فى خيبر . وسهى بعضهم حيث فهم أنها فى غزوة الخندق مع أنه ليس فيها رد الشمس بل فيها غروب الشمس وفوات الصلاه .

---

(١) قال الطحاوى بعد الأحاديث فى قصة رد الشمس : وكل هذه الآحاديث من علامات النبوة وقد حكى على بن عبد الرحمن بن المغـــيرة عن أحمد بن صالح أنه كان يقول لا ينبغى لمن كان سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء الذى روى لنا عنه لأنه من أجل علامات النبوة اهـ مشكل الآثار ص ١١ ج ٢ .

باب هل يمضمض الخ

وقد مر مني أن المضمضة لحال اللبن لا لحال الصلاة فالمضمضة من متعلقات الأكل وآدابه عندي فيستحب عقيبه لا عند الصلاة خاصة نعم قد يجتمع الفراغ عنه والقيام إلى الصلاة وحينئذ يتأكد كما قلت في حديث المستيقظ فإنه من مسائل المياه في الأصل ثم الصيانة مطلوبة في مياه الوضوء بالأولى فينجر إلى الوضوء أيضا وإليه يشير تعليله بأن له دسما يعني به أنه لحال الطعام .

باب الوضوء من النوم الخ

وظاهر الرواية فيه أن النوم عند تمكن المقعد لا يفسد ويفسد عند التجافي ، وأما الهيئة التي في كتب الفقه فأول من فصلها (الطحاوي) ثم تبعه (القدوري) ثم تبعه الناس وفي الدر المختار : إن تمكن مقعده ونام لا يفسد وإن طال ، وفي عبارة وإن جلس مستندا فهذا هو المذهب . أما الفتوى فإنه يبنى على المصالح واختلاف الزمان والمكان فلا يوسع فيه في تلك الأيام فإنها أيام يأكل فيها الناس كثيرا فيحدثون مع تمكن المقعد . وذهب بعضهم إلى أن النوم ناقض مطلقا وقال آخرون : إنه غير ناقض مطلقا وحاصل ترجمة المصنف رحمه الله تعالى أن فيه تفصيلا فيكون ناقضا تارة وغير ناقض تارة ولم يضبطه لأنه غير ممكن ومذهب الحنفية مر تفصيله .

قوله (لعله يستغفر الخ) أي يريد أن يستغفر فيهجر ويسب نفسه مكان استغفاره لها وقال معناه أن يمل عن الصلاة فيسب نفسه لم فرضت عليها .

قوله «فليرقد» أي حتى يعلم أنه يستغفر أو يسب وأنه ماذا يقرأ ، وفي الدر المختار [illegible] لا ستيار شرط للصلاة ومراده أن يكون بحيث يبقى له فهم فلا يغفل عما يفعل كلية وفي البحر أنه لو نام في قعدة التراويح لم تفسد صلاته وإن نام غرقا الخ قلت : وكأن الحديث مأخوذ من قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) الخ ومن ههنا ذهب الفقهاء إلى أن الأغماء والجنون ناقضان فإنهم رأوا أن القرآن جعل العلم بما يقولون غاية للصلاة فإذا كان بحيث لم يكن له أن يعلم ما يقول فإنه لا يقرب الصلاة فجعلوا الإغماء والجنون ناقضين . لأنه لا يدري فيهما ما يقول . ومن هذه الآية أخذ أدنى مقدار الخشوع وهو أن يعلم الرجل أنه ماذا يقرأ هو أو إمامه فاعله فإنه مهم ثم الخشوع مستحب كما في الاختيار شرح المختار ولم أجده في عامة كتبنا وهو بالنظر إلى موضع سجوده في حال القيام إلى آخر ما قالوا ولم أزل أتتبع هذا التفصيل مأخذا عن [illegible]

رحمه الله تعالى . وعن أحمد رحمه الله تعالى فى كتاب الصلاة أن المصلى فى حال القيام يحنى رأسه شيئا إلا أنى أتردد فى كون الكتاب المذكور من تصنيف أحمد وفى الفتح أنه تصنيفه .

باب الوضوء من غير حدث

أراد أن يشير إلى الوضوء المستحب فأخرج تحته الوضوء. وتركه وهو مستحب فى نحو عشرين موضعاً كما فى الدر المختار وقد مر منى أن الوضوء عند كل صلاة مطلوب عند الشرع وهو الظاهر من قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة ولذا لاأقدر فيه وأنتم محدثون كما قدره المفسرون كيف ! ! وقد ثبت عند أبى داود بإسنادقوى أن النبى ﷺ كان مأموراً بالوضوء طاهراً أو غير طاهر فلما شق عليه أمر بالسواك عند كل صلاة . وعلم منه أيضاً أن السواك بدل الوضوء وكان الأصل هو الوضوء إلا أنه لما شق عليه أقيم أنموذجة الشىء مقام الشىء وقد مر منى عن فتح القدير أن السواك مستحب عند الصلاة عندنا أيضا ثم الوضوء من الأشياء التى تقدم حكمها نزول النص لأن آية المائدة آخرها نزولا والوضوء كان فرضا قبلها أيضا .

باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله الخ

قوله : «فسمع صوت إنسانين »الخ وهذا دليل على أن العذاب محسوس ومسموع لمن كانت له أذنان لأنه متخيل فقط نعم هو فى عالم آخر والناس يريدون أن يسمعوه فى هذا العالم فيقعون فى الخبط ألا ترى أن الحواس الخمس فى هذا العالم ثم لايدرى أحدهما مافى عالم الآخر فلا تدرى الشامة ماالسمع والذوق ولا تدرى السامعة ماالشم والذوق فهكذا لايمكن أن يكتنه من فى عالم الأجساد مافى عالم البرزخ إلا أن يسمعه الله تعالى (وما أنت بمسمع من فى القبور) ولم يدع الشرع أن أحوال البرزخ من أحوال عالم الأجساد ليقال إنا لانسمع الصوت ولا نرى أحداً فى القبر معذباً إلى غير ذلك فاعلمه .

« قوله فى كبير » أى بحسب نفسه ووجوده لابحسب الإثم . قال النووى ماحاصله : إن عدم الاجتناب من البول ليس بكبيرة فى نفسه بل يفضى إلى كبيرة وهى الصلاة فى تلك الثياب النجسة المستلزمة لبطلان الصلاة . قلت إن أراد به أن الصغائر لايعذب عليها فهو ليس بصحيح وإلا فعدم الاتقاء كبيرة فى نفسه بل كل صغيرة تصير بالإصرار كبيره فمن قلت مبالاته بأمر البول واعتاد به فقد ارتكب الكبيرة صلى فيها أم لا ؟ لأنه قد مر منى أن التطهر فى عامة الأحوال مطلوب والتلطخ

بالنجاسات مكروه وهذا وإن كان صغيره لـكنه لما أصر عليه واعتاده صار كبيرة حتى حقت عليه كلمة العذاب والعياذبالله .

« قوله لايستتر الخ » وفى لفظ لايستنزه وفى لفظ آخر لايستبرأ وتوهم بعضهم : أن معناه أنه لم يكن يستر عورته عند البول . وقيل معناه : إنه لم يكن يحترز عن رشاش البول . أقول ومحصل كلها واحد مع فرق يسير بينها فمعنى عدم الاستتار أنه لم يكن يضع سترة بينه وبين البول ولا يتق من رشاشه فيعود إليه رشاشه . والاستنزاه والاستبراء هو الاستنجاء على طريق مسنون أعنى به الطريق الذى يعمل به الناس لقطع التقطير من التنحنح والمشى خطوة أو خطوتين وكالنتر عند ابن ماجه مرفوعا وهو عند الأطباء مضر فإن كان ماأظنه صحيحا فالحديث على الآخيرين يقتصر على بول الناس فقط ويكون معناه أنه لم يكن يحتاط فى الاستنجاء ودفع التقطير فابتلى بالعذاب لأجل هذا التهاون وعلى الأول يمكن أن يراد من البول مطلقه اشامل لبول الإنسان وغيره لأن عدم الاتقاء من رشاش البول يتحقق فى سائرها ويكون معناه أنه معذب لقلة مبالاته بالأبوال . ثم فتشت وجه خصوصية البول فى عذاب القبر ليظهر أن المراد به بول النـاس أو مطلقه فإن كان ذلك المعنى مختصاً ببول الناس يقتصر الحديث على أبوالهم وإن كان عاما فليعمّ الحديث أيضاً حسب عمومه ولم أر فيه شيئا غير مافى شرح الهداية أن أول مايسأل العبد عنه يوم القيامة هو الصلاة فناسب أن يكون أول مايسأل عنه فى القبر هو الطهارة لأن البرزخ مقدم على الحشر والطهارة متقدمة على الصلاه فناسب أن يسأل فى أول منزل من منازل الآخرة عن شرائط الصلاة . وما وضح لدى هو أنه لادخل فيه لخصوص البول بل النجاسات كلها مؤثرة فى العذاب لأن ملائكة الله تتأذى عن النجاسات بطبعهم والمعاملة فى القبر إنما تكون معهم فيقع من جانبهم التعذيب لهذا فالملائكة إنما يستأنسون بالطهارة ويتنفرون بالنجاسة والبول نجاسة حسا والنميمة معنى لأنها لحم الأخ . وإنما خص ذكر البول لأن الخثى والروثة وعذرة الإنسان وكذا سائر القاذورات يحترز عنها كل جاهل وعالم من فطرته ، وقلما يتحمل أن يتلطخ بشىء منها بخلاف البول فإن عامة العرب لم يكونوا يبالون به كما صرح به الشارحون فى قصة بول الأعرابى أن بوله فى المسجد كان على عادتهم فى قلة المبالاه به . ولذا قال وما يعذبان فى كبير

قوله: «ما لم ييبسا الخ» قيل فى وجه تخفيف العـذاب : إنه من آثار تسبيح الجريدة وإنمـا وقته باليبس لأنها لا تسبح بعده . وقيل بل هو ببركة يده الكريمة ومثـل هذه الواقعة عند مسلم فى أواخره ص ٤١٨ ج٢ وفيها تصريح باستشفاعه ﷺ لهما فى حديث جابر الطويل فى صاحبى

القبرين « فأحببت شفاعتي أن يرفع ذلك عنهما مادام القضيبان رطبان » وهذا صريح في شفاعته صلى الله عليه وسلم وأنه لادخل فيه للقضيب نعم عدم اليبس أجل فقط فالتوقيت ليس لعدم التسبيح بعده بل لأنه ضربت له هذه المدة . ثم إن الحافظين بحثا في هاتين القصتين أنهما اثنتان أو واحدة ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى التعدد وقال : إن مافي الباب قصة المسلمين في المدينة وما في أواخر مسلم قصة الكافرين في سفر والتزم تخفيف العذاب عن الكافر مع عدم النجاة . وذهب الشيخ البدر العيني إلى الوحدة . أما القاء الرياحين على القبور ففي « فتاوى الهندية » عن مطالب المؤمنين أنه جائز تمسكا بحديث الباب . قلت : وصرح العيني أنه لغو وعبث . وقال الخطابي : إن ما يفعله الناس على القبور لا أصل له كما في النووي ومصنف المطالب ليس من الكبار ليثق به [1] بقي البحث في أن المؤثر لو كان هو التسبيح فهل ينقطع عنها التسبيح بعد اليبس فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى (وإن من شيء الا يسبح بحمده)

« البحث في تسبيح الأشجار ، وقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده »

واعلم أن المفسرين أخرجوا آثاراً تحت قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ويستفاد منها انقطاع التسبيح في زمان مع أن الآية تدل على العموم ففي الآثار أن الثوب إذا كان أبيض فإنه يسبح وإذا اتسخ فإنه لا يسبح وهكذا الماء إن كان جارياً يسبح وإن ركد ينقطع عنه التسبيح وكذلك المرأة إذا حاضت وأما الحمار والكلب فإنهما لا يسبحان أصلا ومن ههنا تبين لي وجه

---

(١) قلت وقد توغل الناس في إلقاء الرياحين على القبور حتى أنهم جعلوه من سمات الحنفية ومن لايتبع هواهم يرمونه بالوهابية ويسخرون به وينبزونه بالألقاب فهداهم الله تعالى طريق الصواب حيث يتمسكون من قصة واحدة اختلف المثار فيها ولم يتحقق بعد بل الأرجح والأصرح أن يكون المثار هو بركة يده الكريمة وفكر في نفسك أن أي هذين أولى تخفيف العذاب بشفاعة خير البشر أو بتسبيح الشجر وكيفما كان إن كانوا يدعون اتباع الحديث فعليهم أن يضعوا الجرائد دون الرياحين وعلى المعذبين دون المقربين، لأن الحديث إنما ورد في المعذبين فللمتبع بالحديث أن يعمل به أولا ثم يعديه إلى الآخرين : وأما الذين كانوا يتبعونه ظاهراً وباطناً وهم الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم فلم ينقل عنهم أنه عملوا به إلا رجل أو رجلان فإنهما أوصى به اتباعا لفعل النبي ﷺ وجماهيرهم لم يروا فيه نفعاً ولو كان عندهم نفع لما تركوه البتة . ولا يخفى أن البدعة تجري في مثل هذه الأمور فلا تكون مادتها معصية بل ربما تكون طاعة وإنما يلبسون عليها الهيأة من عند أنفسهم وينتصبون منصب الشارع فهؤلاء الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً فان قلت : إن كان تخفيف العذاب لأجل بركة يده فما معنى « مالم ييبسا » قلت هذا أجل لبقاء بركة يده الكريمة كما أفاده حضرة الشيخ رحمه الله تعالى وما البعد فيه .؟

كونهما قاطعين لصلاة المصلى فإذا كانت دونهما سترة لم يضر مرورهما ولذا غضبت عائشة رضى الله تعالى عنها وقالت عدلتمونا بالكلاب والحمر . وقيد الحائضة وان لم يكن فى عامة الطرق لكنه عند أبى داود ص ١٠٢ ج ١ يقطع الصلاة المرأة الحائضة والكلب ولم أر أحداً منهم تنبه لهذه الدقيقة . قلت: ولذا يتنجس بوقوع النجاسة كما اختاره الحنفية وهكذا الحال فى الحجر إذا ثبت فى مكانه وإذا أقلع والشجر إذا كان رطباً وإذا يبس . والذى تبين لى والله تعالى أعلم أن هذه الأشياء كلها تسبح فى الحالين كما شهد به النص إلا أنه يتغير نوع تسبيحها فإن الاتساخ والركود والقطع والقلع موت لهذه الأشياء وهكذا الإنسان يسبح نوع تسبيح مادام حياً ، وإذا مات وصار ترابا ولحق أجزاءه بالعناصر فإنه لا يسبح هذا التسبيح بل بتسبيح العناصر . فيتغير نوع تسبيحه لأنه لايسبح أصلا ، لأن القرآن صرح بأن تسبيح كل نوع على حدة فقال (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وهكذا يستفاد الاستغراق من عامة الآيات إلا فى آية واحدة فانها تشير إلى التخصيص فقال بعد ذكر السجدة (والسجدة والتسبيح من نوع واحد) (وكثير حق عليه العذاب) : قال الشيخ الأكبر فى الفصوص : إن بنية الكافر لا تسبح وتسبح أجزاءه . قلت ومراده مامر منى أن الهيأة الوحدانية لاتسبح وإنما تسبح أجزاءه وعناصره من نوع تسبيحه . والحاصل أن الشجر الرطب يسبح تسبيح النبات وإذا يبس فإنه يسبح تسبيح الجماد وهو معنى قوله مالم ييبسا (١)

وليعلم أن قوله تعالى : «وكثير حق عليه العذاب » ليس فيه استثناء صراحة فإن الاستثناء إخراج عن الحكم وليس له عندهم لفظ سوى « إلا » بل هذا خاص ورد بنقيض حكم العام وهو قوله تعالى وإن من شىء الخ فليس فيه استثناء بل تعارض فهو يومى إليه . ثم أقول : ليس العذاب فى القبر غير تلك المعانى التى يراها الرجل فى حياته من الضيق والإنشراح فمن يرى فى نومه أنه متلطخ بالنجاسات مثلا فإنه تشمئز نفسه ويضيق صدره وتطول عليه ساعاته كذلك فى القبر إذا يرى نفسه متلطخة بالنجاسة فإنه يتنفر عنه ولعل الغيبة تتجسد لحماً ويكون بهذا الطريق عذابه ونعم ماقال الصفدى :

شر الورى بمساوى الناس مشتغل   مثل الذباب يراعى موضع العلل

ولا أجد أحداً من الحيوانات متتبعاً للنجاسات مثل الذباب والكلب وفى الكلب معانى

---

(١) قلت ولعله يكون فرق بين تسبيح الرطب واليابس كتسبيح الحى والميت حيث لم ينفع تسبيح اليابس فى تخفيف العذاب . وإذا تحقق مما أفاده إمام العصر صاحب هذه الأمالى أن يبس الجريدتين انتهاء لأجل التخفيف فلا إشكال (من المصحح)

أخرى أيضا فمن عاداته الولوغ فى الأوانى فلا يمر بآنية إلا ويشمه ويلغ فيه ومن عاداته أن يسطو على الإنسان فإذا هدده بالعصى فر ثم إذا تغافل عنه شيئاً عاد إليه . وهو حال الشيطان فإنه أيضاً فى مراقبة أحوال الإنسان فإذا وجد موضعاً نقص فيه وكذلك حاله مع الذكر كحال الكلب مع العصى قال تعالى : (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) فذكر الله مطردة للشيطان وحياة للقلب فتلك الطبائع الإبليسية التى فى جبلة الإنسان هى التى تتمثل فى القبر ويزداد منها عذاباً لا أريد به أن العذاب فى القبر تخييل فقط كما تفوه به بعض الملاحدة بل أريد تفهيمه وتقريبه إلى الأذهان بنوع من الأمثلة فيعذب فى القبر كما ورد فى الحديث (١)

باب ماجاء فى غسل البول الخ

فقصر البول على بول الناس ونص عليه ولم يرد به مطلق البول واختار طهارة بول مأكول اللحم وحينئذ يقتصر قوله يستنزهوا من البول على بول الناس عنده بل يستفاد من تراجمه : أنه اختار طهارة الأبوال مطلقاً سوى بول الإنسان . وقال الشارحون : إنه اختار مذهب داود الظاهرى القائل بطهارة الأبوال والأزبال غير عذرة الإنسان والخنزير والكلب . قلت : وقد مر منى فى الباب السابق أن لفظ الاستنزاه والاستبراء يشعر بأن المراد منه بول الإنسان فإنه لا يتحقق إلا فى الإنسان فلفظ الاستنزاه فى هذا الحديث يومىء إلى أن المراد به بول الناس خاصة وحينئذ يسقط الاحتجاج به على نجاسة سائر الأبوال . والقرينة الثانية على أن المراد به بول الناس فقط ماروى عن بنى إسرائيل أنهم كانوا إذا أصابهم البول يقرضون جلدهم بالمقاريض . وأوله ابن دقيق العيد وقال إن المراد من قطع الجلد هو قطع الفرو دون قطع الجسد فإنه مستبعد . قلت : ورأيت فى بعض الألفاظ قطع الجسد أيضاً . ثم رأيت فى مصنف ابن أبى شيبة (٢) أنهم كانوا مأمورين بقطع الثوب فى الدنيا أما قطع الجلد فكان عذابهم به فى قبورهم . فتبين لى أن هذا القطع كان طريق عذابهم فى القبر . وأظن أن أثره باق فى هذه الأمة أيضا وإن كان خفف فيه بنوع والله أعلم .

---

(١) يريد إمام العصر رحمه الله ماحققه فى غير هذا الموضع من تجسد المعانى والأعراض فى البرزخ والحشر وتحولها جواهر بما أخبر عنه المخبر الصادق ﷺ لا أنها أمور خيالية لا يكون لها وجود فى الخارج وفى العبارة نوع قصور عن الايضاح فليتنبه . وليراجع لإيضاح ما أشار إليه إمام العصر ماذكره الغزالى فى الإحياء من عذاب القبر ، والشاه ولى الله الدهلوى فى حجة الله البالغة » فى عالم المثال (من المصحح)

(٢) ومصنفه صنف قبل البخارى وابن أبى شيبة من رجال مسلم كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز من الزيادة

والقرينة الثالثة أن الرواة إنما يتناقلونه فى بول الناس يعنى أن الرواة عند السؤال والجواب والمراجعات إذ يأتون بهذا الحديث يريدون به بول الناس وهذا يؤيد أنه محمول على بول الناس عندهم ولما لم يكن عندى دليل على التخصيص راعيت الجانبين فقلت باعتبار تناقل الرواة أن المراد منه بول الناس وهو مراد أولى ولفقدان دليل التخصيص قلت : إن المراد منه البول مطلقاً وهو مراد ثانوى . وهذا واسع عندى أن يقتصر الشيء على أمر باعتبار مراده الأولى ويعمم بحسب مراده الثانوى ولأنه لافارق بين بول الناس وغير فيلحق غيرهم به أيضاً .

وقد تحقق عندى تعدد المصداق ولم ينبه عليه أحد إلا بعض شارحى التلويح حيث قال : إن خمر العنب مصداق أولى للفظ (الخمر) ومايقوله الجمهور مصداق ثانوى له . وهكذا أقول فى (البول) ثم أقول إن الحكم إذا ورد على اسم يكون بعض ماصدقات مسماه كثير الوقوع ثم خصص الحديث هذا البعض الذى هو كثير الوقوع بحكم فهل يقتصر هذا الحكم على هذا البعض فقط أو يدور على الاسم مطلقا والذى يتضح : أنه يدور على الاسم ولا يقتصر على هذا البعض لأن الاقتصار فيه إذا كان لكثرة الوقوع فلا معنى للتخصيص وههنا أيضاً كذلك فإن حكم التعذيب وإن اقتصر على بول الناس كما اختاره البخارى إلا أن تخصيصه بالذكر لكثرة المعاملة معه فلا يقتصر الحكم عليه بل يتعدى إلى سائر الأبوال . وحينئذ لايحتاج إلى التقرير السابق أيضا . أما الأصوليون فلم يذكروا تعدد المصداق نعم قسموا العرف إلى لفظى وعملى . واللفظى أن يدل عليه اللفظ بوضعه . والعملى ماترك به العمل فى بعض ماصدقاته ، وإن اشتمل عليه اللفظ لغة كاللحم ، فإنه لا يطلق فى العرف على لحم السمك وإن اشتمل عليه لغة فاعتبروا اللفظى مطلقاً وقد يعتبرون بالعملى أيضاً ويجعلونه مخصصاً كما فى اللحم ، فمن حلف أن لا يأكل اللحم فإنه لايحنث بأكل لحم السمك . والذى أقول فى مثل هذه المواضع هو إقامة المراتب واختلاف الأحكام فى بعض أفراد المسمى ففى معنى اللحم مراتب يسع للمتكلم أن يريد بعضها ويترك بعضها وهذا أيضا وجه ، وإقامة المراتب لم يتعرض إليه الأصوليون أيضاً وكان مهما . وما فى حاشية (نور الأنوار) نقلا عن مستدرك الحاكم أن النبى ﷺ لما فرغ عن دفن سعد وابتلى بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عنه قالت كان يرعى غنما ولا يستتر من بولها فقال : « استنزهوا من البول » فلم أجده فى النسخة المطبوعة ولا فى القدر الموجود من النسخة القلمية عندى ولو ثبت لكان فصلا فى الباب و سيأتى بعض الكلام فى باب مايقع من النجاسات الخ .

باب ترك الناس الأعرابى الخ لعله يريد بيان ماهو الأنفع فيما بال الرجل فى المسجد ولم يدخل فى مسألة التطهير بعد وقد مر فى باب الماء الذى يغسل به شعر الانسان الخ .

باب صب الماء على البول الخ

يطهر السطح بالصب والجوف بالجفاف أو بالحفر لأنه إذا صب الماء يصير جاريا ـ واعلم أن فى فقهنا مسألة عجيبة وهى : أن دلوين إذا كان أحدهما نجسا والآخر طاهراً ثم صبا من الفوق معاً يكون بمجموع الماء الساقط طاهراً للجريان فيراها الناظر ويزعم أنها متفق عليها بدون اختلاف مع أنها تبنى على أصل آخر اختلف فيه عندنا ، وهو أن الجرى هل يشترط له المدد أم لا فقال بعضهم : إن الماء لايسمى جارياً مالم يكن له مدد . وأطلقه آخرون وسماه جاريا بمجرد الجرى . ثم جعلوا يتفرعون على قول من لم يشترط المدد للجريان كما رأيت المسألة المذكورة فينظرها ناظر ويغفل عن الأصل الذى اختلف فيه وبظنها مسلمة بدون اختلاف فاعلمه .

قوله :(طائفة من المسجد الخ) وترجمة الناحية عندى (يكسو) وعلى هذا ما فى الموطأ لمحمد رحمه الله تعالى « أحسن إلى غنمك وأطب مراحها وصل فى ناحيتها فإنها من دواب الجنة » معناه (يكسوا ورا يكطرف هو كرنما زيرط ه) فيكون دليلا على نجاسة أزبال مأكول اللحم وأبوالها لأنه أمرها بالتجنب عنها والصلاة فى الناحية أى فى طرف منه .

قوله : « أعرابى » هو ذو الخويصرة (۱) وهو يمانى ورجل آخر تميمى والأول رجل صالح والثانى شقى رأس الخوارج نبه عليه ابن الأثير .

باب بول الصبيان الخ

نسب ابن بطال إلى الشافعية أن بول الصبى الذى لم يطعم طاهر عندهم وأنكر عليه الشافعية وقالوا : إنه نجس عندنا إلا أنه يكفى النضح لتطهيره . قلت ومذهبهم أنه إذا رش الماء على بوله فقد طهر وإن لم تتقاطر منه قطرة فإنه صار مغلوباً وحينئذ لاذنب لابن بطال إن نسب إليهم الطهارة فإن النجاسة إذا لم تخرج بشىء فكيف طهرت بمجرد كونها مغلوبة وقال الثلاثة إنه نجس يغسل كسائر الأنجاس إلا أنه لايحتاج إلى المبالغة فى غسله من الدلك والعصر فى كل مرة وصرح محمد رحمه الله تعالى فى موطئه أن فى بول الرضيع رخصة أى تيسيراً وهو مقتضى الأحاديث فورد فيه خمسة ألفاظ : أتبعه بوله ، ورشه ، ونضحه ، وصبه ، ولم يغسله غسلا ، كما عند مسلم والآخر صريح

---

(۱) لعل هذا لقبه حيث قال السهيلى اسمه نافع وقيل حرقوص بن زهير وجزم به أسعد اهـ (من المصحح البنورى)

فى نفى التأكيد . قال ابن عصفور فى حاشيته (كتاب سيبويه) إن المجاز لما كان له تطرق فى لغة العرب كثيراً وضعوا لدفعه طرقاً منها التأكيد فقولنا جاءنى جاءنى لبيان أن الفعل هو المجيء حقيقة دون مقدماته . وقولنا جاءنى أمس أمس لدفع تطرق المجاز فى الزمان وقالوا إن لدفع التطرق فى الفعل طريق آخر وهو التأكيد بالمفعول المطلق وعلى هذا قوله لم يغسله غسلا للتأكيد ودفع تطرق المجاز فمعناه أنه لم يغسله غسلا مؤكداً وهو الذى أراده بإثبات الرش والنضح فالنفى والاثبات يتلاقيان فى المعنى والمآل فقد عنى بالنفى نفى الغسل مؤكداً وبالأمر أمر الرش ومثله .

ثم المسألة عند اختلاف الألفاظ ينبغى أن تؤخذ بعد رعاية جميع الألفاظ فمن نظر إلى لفظ النضح والرش فقد قطع نظره عما يجب عليه النظر إليه وإنما اختلفت الألفاظ فى بيان تطهيره لأنه لم يكن فيه تأكيد فاستخف أمره وعبر عنه تارة بالنضح والرش وأخرى بالصب فهذا مجرد تعبير وطريق بيان لامسألة منضبطة وهكذا إذا يستخف الأمر ترد فيه التعبيرات بكل نحو ومن ههنا يستفاد الرخصة ثم فى الدر المختار ص ٤٤ مسألة سها فيها صاحبه وهى أن العصر إنما يشترط إذا غسل الثوب فى الإجانة وإلا كفى نه الصب ولولم يعصره . قلت : وهو سهو بين فإن هذه المسألة كانت فى النجاسة المرئية فنقلها فى غير المرئية أيضاً كما فى الخلاصة والعجب من ابن عابدين حيث لم يتعقب عليه .

ثم إن الطحاوى [1] أجاب عن لفظ الرش بوجه آخر وقال : إنما أراد بالنضح صب الماء عليه

---

(١) قال الخطابى فى معالم السنن : إن النضح فى هذا الموضع الغسل إلا أنه غسل بلا مرس ولا دلك . وأصل النضح الصب ومنه قيل للبعير الذى يستقى عليه الناضح فأما غسل بول الجارية فهو غسل يستقصى فيه فيمرس باليد ويعصر بعده . وقد يكون النضح بمعنى الرش أيضا . ثم قال : إن النضح فيه ليس من أجل أن بول الغلام ليس بنجس ولكنه من أجل التخفيف الذى وقع فى إزالته انتهى مختصراً قلت وعلى هذا لاأدرى ، ماذا بقى الخلاف بيننا وبين الشافعية . فان النضح على ما أراده الخطابى هو الغسل بلا مرس وهو متفق عليه على مايظهر من الموطأ إلا أن يفرق بإقامة المراتب فى التخفيف . قال الشيخ رضى الله عنه : إن كتاب الطحاوى أحسن كتاب للحنفية إلا أن الأسف أنهم لم يمارسوه ولا يستفيدون به بخلاف المالكية فانهم يستفيدون من كتابه فى تصانيفهم حتى قيل إن الطحاوى أعلم بمذهب المالكية والشافعية من أنفسهم والطحاوى فقيه النفس لايبلغ مبلغ كلامه إلافقيه كذلك وله كتاب فى الفقه الشهير بمختصر الطحاوى وتعلم الفقه على القاضى الأسيجابى - والبيهقى لما رأى كتابه معانى الآثار وصنف لجوابه كتاباً سماه معرفة السنن والآثار ورد فيه على الطحاوى فى بعض المواضع ووافقه فى بعض ثم جاء الشيخ علاء الدين التركمانى فذبّ عن الحنفية وصنف كتاباً لجوابه سماه الجوهر النقى فى الرد على البيهقى إلا أنه لم يجب فيه عن المعرفة بل أجاب عن أصل كتابه الذى كان صنفه أولا أى (السنن الكبرى) انتهى ، أفاده الشيخ رضى الله عنه

فقد تسمى العرب ذلك نضحاً ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم إني لأعرف مدينة ينضح البحر بجانبها فلم يعن بذلك النضح الرش ولكنه أراد يلزق بجانبها انتهى . قلت : والنضح في الأصل إسالة الماء وقتاً فوقتا وشيئا فشيئا بخلاف الصب فإنه إسالة الماء دفعة ، ولذا يقال للإبل الذي يحمل عليه الماء للاستسقاء الناضح لأنه يجيء بالماء وقتا فوقتا ، وإن كان الماء عليه كثيراً فالإنصاف أن النضح في الثوب هو بمعنى الرش دون الصب وإن لم يكن في البحر والناضح كذلك وهذا لتفاوت مقام ومقام فنضح البحر وإن كان أزيد من الصب والإسالة لكن نضح الثوب لا يكون كذلك بل يكون بمعنى الرش لأن نضح كل شيء بحسبه فقلة الماء وكثرته في البحر ليس مأخوذاً في نفس اللفظ بل هو لأجل المقام . وأما النضح لغة فمعناه رش الماء شيئاً فشيئا فقط وإن كان نضح البحر صبا . فاعلمه وعفى الله عن النووي حيث قال والأحاديث الصريحة ترد على أبي حنيفه مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبي حنيفة رحمه الله تعالى : « أتبعه بوله » و « صبه » و « لم يغسله غسلا » على أن لفظ النضح ورد في تطهير دم الحيض كما سيأتي فلم يقل هناك أحد بالتخفيف كما في بول الصبي .

باب البول قائماً الخ

واعلم أن الشارحين توجهوا إلى أنه لم يخرج حديث البول قاعدا مع ذكره في الترجمة . قلت : وإنما لم يخرجه لشهرته وإنما عمم في الترجمة دفعاً لتوهم الانحصار . وفي الشامي أنه جائز . قلت وينبغي أيضيق فيـــه في زماننا لأنه صار من شعار النصارى ولا ينزل عن كراهة التنزيه أما بوله (١) صلى الله عليه وسلم قائما فمحمول على الأعذار ففي المستدرك للحاكم أنه كان لوجع في مأبضه (أي باطن ركبتيه) وإسناده وإن كان ضعيفا إلا أنه يصلح لبيان الاحتمالات وعن الشافعي رحمه الله تعالى أن العرب كانت تستشفي لوجع الصلب بالبول قائماً . وأحسن الوجوه أن يقال : إن السباطة تكون ملقى الكناسة وتكون مخروطية في أكثر الأحوال فلو بال قاعداً لارتد إليه بوله . وأما بوله بقرب الدور مع أن المعروف من عادته الإبعاد فذكر القاضي عياض رحمه الله تعالى أنه كان مشغولا بأمور المسلمين فلعله طال عليه المجلس وحفزه البول فلم يمكنه التباعد ولو تباعد لتضرر ويستفاد من الحديث أنه يجوز البول في الصحراء بدون الاستيذان من صاحبه قال

---

(١) قلت وبوب عليه النسائي « الرخصة في البول في الصحراء قائما » وعلى حديث عائشة رضي الله عنها « بالبول في البيت جالساً » فحديث حذيفة محمول على خارج البيت وحديث عائشة ما كان يبول إلا جالساً على البيت نبه عليه السندي اه —

السيوطي رحمه الله تعالى في حاشية النسائي : إن تثليث الوضوء سنة وتركه مكروه تحريما . وأما تركه صلى الله عليه وسلم التثليث تارة فهو موجب للثواب في حقه فان البيان واجب عليه والاتيان بالواجب موجب للثواب قطعاً . قلت : بل ترك التثليث ليس بمكروه لأحد من الناس عندي بشرط أن لا يتركه أزيد مما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعتاد به (١) .

باب البول عند حاجة الخ

قوله «خلف الحائط الخ» والحائط كانت أمامه

قوله «فقام كما يقوم الخ» تشبيه في أصل القيام لا غير

قوله « فأشار إلى الخ» ويستفاد منه أن الكلام في هذا الحال مما لا ينبغي ولذا اكتفى بالإشارة وما عند مسلم "فقال أدنه (باللفظ) فدنوت الخ لعله رواية بالمعنى والمتبادر أنه لم يتكلم في تلك الحال ومنع مولانا الكنكوهي رحمه الله تعالى رد السلام حالة البول ووسع فيه عند الاستنزاه والاستبراء والاستنجاء بالمدر ومنعه مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى في حالة الاستنجاء أيضا (٢)

باب البول عند سباطة قوم الخ

أشار إلى أن البول عند السباطة مما لا يحتاج إلى الاذن من صاحبه لكونه معلوماً عرفاً

قوله «يشدد الخ » فإنه كان يبول في القارورة اتقاء عن الرشاش

قوله «فقال حذيفة رضي الله عنه» رد على تجاوزه عن الحد لا أمر بالبول قائما

قوله قرضه وفي بعض الروايات الصحيحة قرض الجلد أيضا كما مر وقد تحقق عندي أن هذا

---

(١) قلت : وراجعت حاشيته على النسائي فما وجدته فيه نعم في النووي « ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثا ثلاثا كما قدمناه وإنما كانت مخالفتها من النبي ﷺ في بعض الأوقات بيانا للجواز كما توضأ ﷺ مرة مرة في بعض الأوقات بياناً للجواز وكان في ذلك الوقت أفضل في حقه ﷺ لأن البيان واجب عليه ﷺ » فلعله سهو من القلم والله تعالى أعلم .

(٢) وما عند أبي داود « لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهما يتحدثان فان الله عز وجل يمقت على ذلك » فالظاهر أن المقت على مجموع الأمرين دون التحدث فقط على أن التحدث معناه على ما كان من عاداتهم في الجاهلية وأما الكلام لأجل الحاجة فهو بمعزل عنه .

القرض يكون فى القبر تعذيبا لا أنه كان فى الدنيا تشريعا وإن كان ألفاظ الرواة يشعر بخلافه وأظن أن العذاب منه فى هذه الأمة أيضا من بقاياه والله تعالى أعلم .

باب غسل الدم الخ

انعقد الاجماع على نجاسته ولذا عبر بالغسل ، وهكذا فعل فى البول والمذى والمنى فقال باب ماجاء فى غسل البول كما مر . وقال باب غسل المذى والوضوء منه . وقال باب غسل المنى وفركه ، كما سيأتى . فهذا دليل على أنه ذهب إلى نجاسة المنى على ماأرى وفى عامة كتبنا أن المسفوح نجس وغير المسفوح ليس بنجس ، وبحث فيه شارح المنية فى الكبيرى وجمع الشوكانى فقهه فى رسالة سماه درر البهية ووضع فيها مسائل أخشى على العامل بها أن لا يغفر له منهـــا طهارة جميع الأشياء سوى دم الحيض ، وغائط الإنسان وبوله . وقال : إن شحم الخنزير ليس بحرام لأن القرآن سمى لحمه حراما والشحم ليس بلحم فلا يكون حراما ونعوذ بالله منه .

قوله «وتنضحه الخ» وقد مر أن النضح ههنا بمعنى الغسل عند الكل وهو المراد عندنا فى بول الصبى فشاكلته عندنا من ههنا إلى هناك واحدة بخلاف الشافعية رحمهم الله تعالى

قوله استحاض بضم الهمزة وفتح المثناة مجهولا وهكذا يقرأ لأن الاستحاضة ليست من صنعه وإنما تلقى عليها من أسباب سماوية ومعناه أنه استمر بى الدم فلا يرقأ ولا تريد به الاستحاضة الفقهى وهى الدماء التى تنقص من عادتها أو تزيد عليها وأهل اللغة لا يفرقون بين الدماء الفقهية ويقولون «حاضت المرأة» إذا جاء الدم على عادتها وإذا غلب عليها يقولون « استحيضت » ثم الفقهـــاء يفصلونها إلى دم الحيض والاستحاضة وهو موضوعهم . وأما اللغويون فيحكمون على المجموع أنه استحاضة

قوله فلا أطهر أى حسا ولم ترد به الطهارة الشرعية بل معناه لا أطهر حسا ولا أزال أتلطخ بالدماء لأجل جريان الدم فلا أطهر حسا . والشريعـــة قد تحكم بالطهارة حال النجاسة الحسية كالمعذور . وقد تحكم بالنجاسة مع الطهارة الحسية كالطهر المتخلل ، فهذه من اعتبار الشرع فلا تريده وإنما أرادت أن دمها غلب عليها فلا يسكن ، ومنعها عن صلاتها وبه يرتبط الجواب لأنها لو كانت تعلم أنها استحاضة لم يكن فيه إشكال . وإنما أشكل عليها الأمر لأنها إذا استمر بها الدم لم تستطع أن تتبين حيضها من استحاضتها فسألت صاحب الشرع .

قوله إنما ذلك دم عرق الخ وهذه علة منصوصة تدل على أن الخارج من غير السبيلين أيضا

ناقض لأنه عللها بكونها دم عرق ، وإنما تحقق خروجه عن إحدى السبيلين لخصوص المقام وإدارة الحكم على السبيلين فى هذا المقام ترك للمنطوق وأخذ بالمسكوت وهو كما ترى . وما قاله الحافظ رحمه الله تعالى إن المقصود من قوله « إنه دم عرق » توكيد لعدم كونه دم الحيض وليس بيانا لكونه ناقضا يأباه السياق أيضا . ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أيضا موافق للشافعية رحمهم الله تعالى فى عدم النقض من الخارج من غير السبيلين مع أن أحمد رحمه الله تعالى نص على نقض الوضوء من الرعاف وقد مر التصريح به.

قوله « فاذا أقبلت الحيضة » بالفتح وبالكسر يؤمى إلى التمييز بالألوان واعلم أنه لا عبرة للألوان عندنا فى أيام الحيض فما تراه من السواد إلى الكدرة يكون كلها حيضا وذهب الإمام الشافعى رحمه الله تعالى إلى اعتباره فجعل الأحمر الشديد والأسود منه حيضا ولم ير باقى الألوان حيضا ولفظ الإقبال والإدبار يؤيده فإنه يعلم منه أن دم الحيض دم متميز بنفسه يعرف إذا أقبل وإذا أدبر . فالإحالة على الدم مشعر بأن دم الطمث مغاير لدم الاستحاضة بنفسه ومتميز كتمايز سائر الماهيات ولذا اكتفى بالإحالة على الاسم لأنه كان من الأشياء المتميزة بنفسه كما فى رواية « فإنه دم أسود يعرف» قلت : ولا ريب أن الألفاظ المذكورة أقرب إلى نظرهم إلا أنه يصدق على مذهبنا أيضا فإنه يمكن أن يعرف الإقبال والإدبار باعتبار عادتها فاذا جاءت أوان حيضها ودميت فقد أقبل حيضها وإذا مضى زمان الحيض فقد أدبر . ثم أقول : إن فى الباب لفظ آخر وهو أن النبى ﷺ أمر مستحاضة أن تنظر عدة الليالى والأيام التى كانت تحيضهن من الشهر فهذا إحالة ظاهرة على عادتها بدون تفصيل بين الدماء وألوانها وإن كان يسوغ لهم أيضا أن يحملوه على التميز إلا أن المتبادر منه عدمه . فالحاصل : أن العنوان الأول أقرب إلى الشافعية والعنوان الثانى أقرب إلى الحنفية وإن أمكن حمل أحدهما على الآخر ، ولذا وضع أبو داود ترجمة بهذا اللفظ وترجمة أخرى بذاك لينبه على أنهما ينبئان عن النظرين . وأما قوله « فإنه دم أسود يعرف » فقد أخرجه النسائى فى موضعين وأشار إلى إعلاله وفى العلل لابن أبى حاتم أنه منكر وحكى الطحاوى (١) عن أحمد رحمه الله تعالى فى مشكله أنه مدرج وإن سلمنا فهو محمول على الأغلب لأنه هو المحط كما فهموه .

---

(١) قال الطحاوى . ولم نجد أحداً يرويه عن عروة عن عائشة ولا عن عروة عن فاطمة إلا محمد بن المثنى وذكر لنا أحمد بن شعيب أنه لم يكن عابه لما حدث به كذلك وقيل له إن أحمد بن حنبل قد كان حدث به عن محمد بن أبى عدى فأوقفه على عروة ولم يتجاوز به إلى عائشة فقال إنما سمعته من ابن أبى عدى من

والذى تبين لى أن الأمر فى حديث فاطمة بنت أبى حبيش إنما يدور على العادة دون التميز وإن كان لفظ الاقبال والإدبار أقرب إلى التميز لأنه أخرجه البخارى ص٤٧ بعينه فى (باب إذا حاضت فى شهر ثلاث حيض » وفيه « ولكن دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها » مكان الإقبال والإدبار فاتضح أن الراوى لم يقصد إلا التفنن فى العبارات ولم يرد من قوله «أقبلت وأدبرت» معنى زائدا عما فى قوله « قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها (١) » فالأمر أنها كانت معتادة تعرف الإقبال والإدبار بحسب عادتها ، لا أنها كانت تعتبر بالألوان وإلا لما اختار التعبير المخل بالمراد

قوله: « فاغسلى عنك الدم» — المراد منه غسل اللوث دون الغسل الذى هو فرض بالإجماع وهو مراد قطعا وإن لم يذكر فى هذا الطريق وصح فيه لفظ « توضئ » وإن تردد فيه مسلم وقال « وفى حديث حماد بن زيد زيادة حرف تركنا ذكره » قلت بل هو صحيح بدون تردد كما أثبته الطحاوى ، وأخرج له متابعات أيضا فلا تفرد فيه ولا تردد . وأقر به الحافظ رضى الله عنه أيضا ثم الإسناد الذى أخرجه الطحاوى فيه أبو حنيفة ومر عليه ابن سيد الناس فى شرح الترمذى وصححه . وهكذا استشهد أبو عمرو فى التمهيد بطريق أبى حنيفة والحافظ رحمهما الله تعالى وإن

حفظه فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن فيه بالقوى ووقع فى القلب اضطراب محمد بن المثنى فيه لأنه قال فيه مرة عن عائشة ، وقال فيه مرة عن فاطمة بنت أبى حبيش . وقوى فى القلوب أن حقيقته عن ابن أبى عدى ج ٣ ص ٣٠٧

(١) قال الطحاوى فى مشكله فى حديث حمنة فى شرح قوله تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة أيام أو سبعة أيام (هكذا عند الطحاوى) انه لم يأمرها رسول الله ﷺ كما توهم أنه أمرها به مما رد الخيار فيه إليها أن تحيض ستاً أو سبعاً ولكنه أمرها أن تتحيض فى علم الله ما أكثر ظنها أنها فيه حائض بالتحرى منها لذلك كما أمر من دخل عليه شك فى صلاته فلم يدر ثلاثا صلى أم أربعاً أن يتحرى أغلب ذلك فى ظنه فيعمل عليه فمثل ذلك أمره المرأة فى حيضها لما أمرها به فيه ولا يكون ذلك منه إلا وقد أعلمته أنه قد ذهب عنها علم أيامها التى تحيضهن أى أيام هى من كل شهر فأمرها بتحريها كما أمر رضى الله عنه المصلى فى صلاته عند شكه كم صلى منها بالعمل على ما يؤديه إليه تحريه فيه وكان مافى هذا الحديث من الستة أو السبعة إنما هو شك دخل على بعض رواته فقال ذلك على الشك فأما رسول الله ﷺ فلم يأمرها إلا بستة أيام أو بسبعة أيام لا اختيار منها فى ذلك لأحد العددين ،ولكن لأن أيامها كانت والله أعلم أحد العددين وذهب عنها موضعها من كل شهر وأعلمته ﷺ ذلك فأمرها به فيه انتهى ص ٣٠١ ج ٣ قلت وهذا كلامه وإن كان فى حديث حمنة لافى حديث فاطمة غير أنى نقلته لفائدة ولقد تعسر على فهم مسائل الحيض والاستحاضة فأنا كذلك متردد فى شرح تلك الأحاديث فنقلت كلام الطحاوى لتتمكن من شرح بعض الأحاديث شيئاً وقد بسطه الطحاوى فى معانى الآثار غير أنى مافهمت منه بما يكفى ويشفى وأنا أسأل الله تعالى أن يرزقنى فهمه

أقر بتلك الزيادة إلا أنه لم يستعن بهذا الطريق ونحن نفهم مايريد فافهم أنت أيضا والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله . والحاصل : أن الأمر بالوضوء ثابت فيه ثم هو محمول على الوجوب عندنا وعلى الاستحباب عند مالك رحمه الله لأن عذر المعذور لاينقض طهارته عنده ولذا تصدى بعض المالكية إلى إسقاطه والله تعالى أعلم . ثم ههنا خلاف آخر وهو أن وضوء المعذور للصلاة أو للوقت فعند الشافعية للصلاة وعندنا للوقت ، فالمستحاضة إذا توضأت تصلى فى الوقت ماشاءت من الفرائض والنوافل ولا تبطل طهارته بهذا العذر . وتمسك الشافعية بلفظ « لكل صلاة » فإنه صريح فى أن طهارته اعتبرت فى حق الصلاة خاصة وأجاب عنه الحنفية بتقدير المضاف ومعناه لوقت كل صلاة قلت وأخرج العينى رحمه الله لفظ الوقت عن المغنى لابن قدامة وإذن لم يبق هذا تأويلا مع أنه لا حاجة إليه أيضا لأنه شاع فى الدورة الإسلامية توقيت الأمور بأسامى الصلاة فتقول آتيك الظهر وآتيك العصر تريد وقته فقوله « لكل صلاة » صادق فيما كانت طهارته للوقت أيضا ، ولعلك فهمت أن بين حذف المضاف وبين ما قلنا بون بعيد والفصل عندى أن الحديث صالح للطرفين ولا يتعين لأحد منهما والمسألة من مراحل الاجتهاد لأنه لو ثبت لفظ وقت الصلاة لم ينفصل منه الأمر أيضا لأنه يجرى البحث بعده فى السبب هل هو الصلاة أو الوقت ويسوغ لهم أن يقولوا إن اللام للظرف فوقت الصلاة ظرف للوضوء لا سبب ، وإنما السبب هو الصلاة كما فى قولنا أتيت فلانا لخمس مضين من رمضان ، فإن اللام فيه للظرف لا للسبب فالوضوء يجب على المعذور لأجل الصلاة فى وقتها عندهم فصح ما فى المغنى « لوقت كل صلاة » على مذهبهم أيضاً ، ولذا قلت : إن المسألة مفوضة إلى الاجتهاد ولا تدخل تحت النص ونظر الإمام الهمام رحمه الله تعالى فيه أن العبرة للوقت دون الصلاة كما أن العبرة فى الجنون والإغماء أيضا للوقت فمن جن فى رمضان بعد ماأدرك جزءا منه يلزم عليه قضاء رمضان بتمامه . وكذامن أغمى عليه وأحاط إغماؤه يوما وليلة يسقط عنه قضاؤها فالجنون والإغماء عذران اعتبر فيهما الوقت أيضا إلا أنه أخذ فى الإغماء وظيفة اليوم والليلة بتمامها ، لأنه فهم أن بين الصلوات الخمس ربطا ، ولذا قال : إن الترتيب بين الفوائت مستحق وأخذ فى باب الصوم وظيفة الشهر وألزم كله بإدراك بعضه فالشهر فى الجنون كالصلوات الخمس فى الإغماء فمن لم يدرك جزءا من الشهر وأحاط به الجنون جميع الشهر فإنه لايقضى كمن أحاط به الإغماء يوما وليلة وهكذا فى مسألة الرجعة قالوا لو انقطع دمها على العشرة فإنها تخرج عن عدتها بمجرد مضى الحيضة الثالثة وإن انقطع لأقل من العشرة فإنها تنتظر قدر الغسل فاعتبروا فيها الوقت أيضا والظاهر أن البحث فيما إذا انقطع الدم لأقل من العشرة أن انقطاع حق الزوج (وهو الرجعة) ينوط بأمر سماوى

وهو الوقت) أو بفعل اختياري (كغسل المرأة) والذى فهموه أن إحالته على أمر سماوى أولى هو الوقت بخلاف الفعل الاختيارى فإن إبطال حق من فعل أحد غير معقول فلم يعتبروا فيه ماها وهو الغسل بخلاف الوقت فإنه أمر سماوى وراجع فيه كلام (الطحاوى) من كتاب تلميذه أبى جعفر النحاس) فإنه أجود وأحسن ولا يمكن تلخيصه ، وإذا علمت أن الإمام اعتبر الوقت ن جميع هذا الباب سهل عليك أن تعتبره فى طهارة المعذور فطهارته أيضاً تدور بالوقت دون الصلاة إنها فعله بخلاف الوقت فإنه أمر سماوى وأمارة للصلاة وهو الذى يستفاد من الشريعة فإن لمعذور لايزال ينتظر الوقت فإذا بلغ آخره يتوضأ ويصلى والحاصل : أنهم اعتبروا فى الجنون لشهر كله وفى الإغماء اليوم والليلة وفى المعذور وقت الصلاة الواحدة كله فهو من مراحل جتهاد لا غير .

« تنبيه » واعلم أنه قد ثبت فى المستحاضة الغسل لكل صلاة والجمع بين الصلاتين فى غسل راستبعده الشوكانى وقال : إن الغسل لكل صلاة أمر عسير مما لا يمكن أن يأمر به الشرع وهو ما لا يصغى إليه فإنه ثابت قطعا كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى وأقربه أبو داود وفى الدارمى : أن امرأة مستحاضة سألت ابن عباس رضى الله عنه عن نفسها وكانت متحيرة فأمرها أن تغتسل عند كل صلاة فقيل له : إن فيه مشقة قال لوشاء الله لشق عليه أزيد منه ، وبمثله أفتى على رضى الله عنه أما تعدد الغسل للمعتادة والمبتدئة فحمله الطحاوى على التبريد وتقليل الدم ودفع تقطيره وهو المستفاد بأمره زينب أن تجلس فى مركن الخ والغسل لكل صلاة أقطع للتقطير فإن تعسر فالجمع فى غسل وإلا فالوضوء لوقت كل صلاة وهو الواجب عليها ، أما سائر الغسلات فمستحبة لها .

باب غسل المنى الخ

واختار المصنف رحمه الله تعالى نجاسة المنى كما هو مذهب الحنفية ووضع تراجم ثلاث تترى تدل على هذا المعنى فذكر فيها غسله ، كما ذكر غسل البول والمذى ، وكذا فى الباب التالى ولم يؤم إلى طهارته وعده مع سائر النجاسات فى الباب الآتى « باب إذا ألقى على ظهر المصلى الخ » وفيه وفى ثوبه دم أو جنابة أى منى الخ فعادل بين الدم والمنى وسوى بينهما فدل على كونه نجسا عنده ثم اعلم أن فقهاءنا رحمهم الله تعالى وضعوا للتطهير أنواعا فالاستجمار فى السبيلين . والدلك فى الخفين . والمسح فيما لا تتداخله النجاسة ، والجفاف فى الأرض ، والفرك فى المنى ، فهو تطهير له عند الشرع وإن لم يكن منه القلع بالكلية فقد لا يمكن بالماء أيضا كما هو المتبادر من حديث عائشة

رضى الله عنها الآتى وفيه ثم أراه فيه بقعة أو بقعا لأن الظاهر أن الضمير راجع إلى المنى (١) وفى فقهنا: أنه يجب إزالة الرائحة واللون إلا ماشق منها وحينئذ لا بأس إن أردنا من الماء هو المنى ومن البقعة بقعته مع أن المتبادر من لفظ الماء المعروف ومن البقعة بقعة الماء. وحاصله عندى: أنه كان يذهب إلى المسجد مع بقاء أثر الغسل فى ثوبه. ولم يكن ينتظر الجفاف، والألفاظ الواردة فيه ثلاثة: الأول وإن بقع الماء فى ثوبه، والثانى وأثر الغسل فى ثوبه، بقع الماء مبتدأ وفى ثوبه خبره والثالث ثم أراه فيه بقعة، وهذا الأخير هو الظاهر فى مرادهم إلا أنه لا ينبغى أخذ المسائل من ألفاظ الرواة سيما عند اختلاف ألفاظهم، وكانت المسألة من الحلال والحرام أو من باب الطهارة والنجاسة وكذا لا مسكة لهم فى لفظ الفرك، والمسح، والسلت الواردة فى هذا الباب فإن بعضها تطهير له وبعض آخر تقليل فى الحالة الراهنة وإزالة لجرمه المتقذر وستره عن أعين الناس كذلك البعض بالبعض فى المخاط فى الثوب حالة الصلاة مع أن النجاسة القليلة عفو عندنا (٢) ثم لا دليل على أنه صلى فى الثوب الذى مسح عنه المنى ولم يغسله فلا دليل لهم فى الأحاديث مالم يأتوا بما تكون صريحة فى أنه صلى فى الثوب حال كون المنى فيه ولم يغسله واكتفى بالمسح والسلت. والعجب منهم حيث يحكمون بنجاسة المذى ويوجبون الغسل بخروج المنى ومع ذلك ذهبوا إلى طهارته (٣).

---

(١) قلت وقد يخطر بالبال أن الفرك لو كان دليلا على الطهارة كما فهمه الشافعية لكان النضح فى البول دليلا على طهارة البول فان النضح على ما عرف عندهم هو الرش وهو غير قالع ولا مقلل بخلاف الفرك فإنه وإن لم يكن قالعاً عن أصله لكنه مقال البتة فلزمهم أن يقولوا بطهارة البول فاعلمه.

(٢) قلت وبلغنى فيه شىء عن الشيخ الكنكوهى وأعجبنى كلامه وهو أن الخلاف فيه ينبنى على اختلاف آخر وهو أن النجاسة القليلة متحملة فى الصلاة عندنا فان كانت دون الدرهم لا تفسد الصلاة وإلا أفسدت بخلافها عند الشافعى رحمه الله فانها تفسد عنده مطلقاً قليلة كانت أو كثيرة حكاه الترمذى فى نجاسة الدم رحمه الله وعلى هذا لو كان المنى نجساً لزم بطلان الصلاة فيما إذا صلى فى الثوب المفروك لأنه يقلله فقط ولما اكتفى فيه بالفرك مع أن الفرك لا يزيله بالكلية وإنما يقلله علم أنه طاهر ونحن نقول: إن الفرك تطهير لا تقليل والقليل فى نظر الشرع بمنزلة العدم كما فى السبيلين والخفين وغيرهما.

(٣) قال ابن العربى فى شرح الترمذى بعد مابسط الكلام فى وجوه المذاهب أن الأحاديث الصحاح ليس فيه أكثر من أن عائشة قالت كنت أفركه من ثوب رسول الله ﷺ والمراد إزالة عينه فأما الصلاة به لذلك فليس بمروى فيها بل المروى فيها غسله عنها وحديث عائشة رضى الله عنها بزيادة قوله فيصلى فيه من رواية علقمة والأسود متكلم عليه وغمزه الدارقطنى فلم يبق إلا حديث الفرك وحده دون صلاة فيه فلا حجة فيه كما بيناه وهذه هى غاية المسألة انتهى مختصراً ص ١٨١ ج ١.

باب أبوال الإبل الخ

نسب إلى البخارى أنه اختار في النجاسات مذهب داود الظاهرى كما نقله الكرمانى أقول : أما أنا فلا أقول إلا بقدر ما يظهر من عبارته وأسكت عما سكت عنه البخارى لأنه لا يلزم باختياره بعض جزئيات الظاهرية اختيار جميعها ، وأما الشارحون فيكتفون بالحكم الإجمالى فإذا رأوا أنه وافق أحداً فى بعض جزئياته يحكمون عليه أنه اختار مذهب فلان مع أنه مجتهد فى الفقه فيأخذ ماشاء من مسائلهم ويترك ماشاء . وليس من لوازم اختيار البعض اختيار الكل ، ثم اعلم أنه نسب إلى الظاهرية طهارة الأبوال والأزبال مطلقا غير عذرة الخنزير والكلب والإنسان . ولم يتحقق عندى مذهبهم لأن ابن حزم لما مر على حديث « صلوا فى مرابض الغنم » ذهب إلى أنه منسوخ والناسخ ماورد فى تطييب المساجد ، وهذا يشعر بنجاسة أزبالها عنده وكيف ماكان لا أحب أن أعزو إليه مذهب الظاهرية فإن شأنه أرفع منه عندى فالذى يظهر من تراجمه : أنه أخذ الأبوال فى الإبل وترك الأزبال وسمى بالإبل لحديث العرنيين عنده ، ثم زاد لفظ الدواب من عنده وليس عنده دليل عليها من الحديث فأبهمه وهو تعميم بعد تخصيص لدفع توهم الاقتصار على المنصوص ، والظاهر عندى : أنه أراد منها المركوب من الحيوانات ، ثم زاد عليه «الغنم» للحديث عنده فيها أيضا فما كان له دليلا عنده سماه وما لم يكن له دليلا من الحديث أبهمه ، ثم إنه لم يفصح بالحكم بأن تلك الأبوال طاهرة أم نجسة ؟ لأنه من عاداته أن الأحاديث إذا صلحت للطرفين يحيل الحكم إلى الناظر ولا يجزم بجانب إلا عند حاجة

قوله « ومرابضها الخ » دخل فى مسألة الأزبال ولم يعين من الحيوانات غير الإبل والغنم المذكورين فى الحديث .

قوله « وصلى أبو موسى » والمتبادر من هذا الأثر أنه اختار الطهارة .

قوله « والسرقين الخ » يعنى أنه لو أراد أن يتنحى عن السرقين لوسعه فإن الأرض الطاهرة كانت بجنبه إلا أنه لم يبال به مبالاة وزعم أن ههنا وثم سواء . ولا دليل فى قوله فى السرقين على أن الصلاة كانت على السرقين فإن الظرفية موسعة وسيجىء فى البخارى أن البعير كان خارج المسجد وعبر عنه الراوى أنه كان فى المسجد .

واعلم : أن بول الإنسان وعذرته نجس بالإجماع . واختلفوا فى أبوال مأكول اللحم وأزبالها فذهب أبو حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى إلى نجاستهما . واختار مالك رحمه الله

تعالى ومحمد بن الحسن فى رواية طهارتهما ، وهو مذهب زفر . وتمسك القائلون بطهارة أبوالها من حديث العرنيين حيث أباح لهم النبى ﷺ شربها فلو كان نجساً لما أمرهم بشربها وتمسكوافى مسألة الأزبال من إباحته للصلاة فى مرابض الغنم فلنبحث أولا فى حديث العرنيين بما فيه ويظهر فى ضمنه جواب الخصوم أيضاً .

فنقول : إن فى حديث العرنيين أربعة مباحث : البحث الأول فى طهارة الأبوال ونجاستها . والثانى فى جواز التداوى بالمحرم . والثالث فى مسألة الحدود . والرابع فى المثلة .

أما البحث الأول فنقول : إن حديثهم إنما يصلح حجة للطهارة إن ثبت أن إباحة الشرب كانت على معنى الطهارة وإن كانت تداوياً فلا دليل فيه على الطهارة أصلا ، فإنه يجوز أن يكون الشىء حراماً فى نفسه ثم يبيحه الشارع لأجل الضرورة . وما يتبادر من ألفاظ الرواة هو أنه كان لأجل التداوى لأنهم ذكروا فى السياق مرضهم . وقالو (فاجتووا المدينة) فعلم أن الأمر بشرب الأبوال إنما كان استشفاء . ولا إيماء فى لفظ الحديث إلى أن بناءه كان على الطهارة . وأيضاً عند البخارى ص٨٦٠ ج ٢ فى « باب ألبان الأتن » قال كان المسلمون يتداوون بها (أى بأبوال الإبل) ولا يرون به بأسا ولما عرف من أمر المسلمين أنهم كانوا يتداوون بها فالأسبق إلى الذهن أن يكون مافى حديث العرنيين أيضا تداويا وفى كلام بعض الأطباء أن رائحة بول الإبل يفيد الاستسقاء . وقال ابن سينا إن ألبان الإبل تفيده . ثم لى فيه بحث آخر وهو أن التداوى كان على طريق الشرب أو على طريق النشوق فقد يترشح من الأحاديث أنه كان على طريق النشوق دون الشرب فأخرج الطحاوى عن أنس وفيه « فقال لو خرجتم إلى ذود لنا فشربتم من ألبانها » قال وذكر قتادة أنه قد حفظ عنه أبوالها فالراوى فصل ذكر الأبوال عن الألبان وهكذا فى النسائى ص ١٦٦ ج ٢ أيضا وعنده عن سعيد بن المسيب « فبعث رسول الله ﷺ إلى لقاح ليشربوا من ألبانها فكانوا فيها وليس [1] فيه ذكر الأبوال وعنده أيضا « فبعثهم النبى ﷺ إلى ذود له فشربوا من ألبانها وأبوالها » وليس فيه أن الشرب كان بأمره أو بدون أمره فللباحث أن يمعن النظر فى أن فصل الأبوال عن الألبان تارة ، والاقتصار على الألبان تارة ثم رفع الشرب تارة وأخرى عدمه لم ذاك ؟ ثم فى بعض الطرق ذكر الألبان مقدم على الأبوال هكذا « وأن يشربوا من ألبانها وأبوالها »

---

(١) قلت ورأيت عد أبى داود ص ٤٨ رواية فى باب الجنب يتيمم وفيها فقال أبو ذر إنى اجتويت المدينة فأمر لى رسول الله ﷺ بذود وبغنم فقال لى اشرب من ألبانها وأشك فى أبوالها الخ وحكم عليه أبو داود بعدم الصحة وقال ذكر البول فيه ليس صحيح وليست زيادة فى « أبوالها » فى حديث أنس رضى الله عنه تفرد به أهل البصرة فهذه أيضا مهمة وإنما نبهت عليها لأنها فى غير بابها ربما تضلها عند الحاجة

كما يشعر به ألفاظ الطحاوي والنسائي وقد مرّ وحينئذ يجوز أن يكون من باب علفتها تبنا وماء بارداً ولا يكون الأبوال للشرب بل يمكن أن يكون الفعل محذوفا من المعطوف مثلا «ويستنشقوا من أبوالها» وإنما حذف لتقارب الفعلين سيما إذا ماروى فى مصنف عبد الرزاق عن إبراهيم النخعي أنه لا بأس بأبوال الإبل وكانوا يستنشقون منها فعلم أن طريق التداوى كان هو النشوق فيكون قرينة على حذف الفعل من نوعه إلا أن هذا الأثر عند الطحاوى أيضاً وفيه كانوا يستشفون بأبوال الإبل بدل يستنشقون فوقع التردد فى لفظ المصنف ثم إن هذا كله ذكرته بحثا محضا وليس بمختار عندى والظاهر أنهم شربوا أبوالها أيضاً ولكنه كان تداويا إن شاء الله تعالى.

أما البحث الثاني فهو أن التداوى بالمحرم جائز أم لا؟ فكلام نقلة المذهب فيه مضطرب ففى (الكنز) أن الأبوال لا تشرب مطلقاً لا للتداوى ولا لغيره وفى رضاع (البحر) أن المذهب عدم الجواز وجوزه مشائخنا رحمهم الله تعالى بقيود مذكورة فى الكتب وفى (المستصفى) أنه جائز لأجل الضرورة بالاتفاق ولا أدرى أنه أراد به اتفاق الأئمة أو اتفاق المشايخ وفى (فتح القدير) أنه جائز مطلقا وفى (الطحاوى) أنه يجوز عند الضرورة بما سوى المسكرات (١) ثم لا يعلم أنه تحقيقه أو مذهب لأحد وفى (الدر المختار) فى موضع عدم جواز التداوى إلا بطاهر وفى موضع آخر عن (النهاية) يجوز إذا لم ينفع غيره وشهد به طبيب ورع حاذق مسلم وفى غاية البيان للشيخ أمير الكاتب الأتقانى أن أبا يوسف رحمه الله تعالى سأل الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن رجل خرج فى أصبعه خراج هل يعالجها بلف المرارة فنقل أنه كرهه فخرج منه بعض توسيع قلت: ولعل المذهب أنه لا يجوز مطلقا فاللفظ من صاحب المذهب كان مطلقا وفصلوه المشايخ إلى الضرورة وعدمها وخرجوا التفصيل وأريد من التخريج أنهم عينوا ما كان مراد الإمام رحمه الله تعالى وفصلوا ما كان أبهمه لا أنهم خالفوه فكان المذهب عدم الجواز وجاء هؤلاء فجوزوه فى حالة دون حالة، وعندى عليه قرائن فعند (الطحاوى) عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا بأس بشد السن بالذهب فإذا جاز شده بالذهب

(١) قلت وما فهمته من كتابه هو أن معنى أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم لاعظامهم إياها ولأنهم كانوا يعدونها شفاء فى نفسها وأما ماعزاه الشيخ رضى الله عنه فلم أفهمه من (معانى الآثار) فلينظر فيه ليظهر حقيقة الحال ثم رأيت فى الفتح ص ٢٣٥ ج ١ أن الحافظ رضى الله عنه أيضاً فهم مثل مافهمت فقال فى الفرق بين المسكر وغيره لأنهم كانوا يعتقدون أن فى الخمر شفاء فجاء الشرع بخلاف معتقدهم قاله الطحاوى *

* لم يظهر لى فرق بين مانقله إمام العصر عن الطحاوى وبين مانقله الحافظ عنه ولأن مانقله الحافظ صريح فى أنه لم يجعل الشفاء فى الخمر وإن كان للتداوى استئصالا لشأفة معتقدهم فى الاستشفاء بالخمر فأريد فى قوله «ماحرم عليكم» الخمر فقط لا مطلق الحرام فليكن جائزاً عنده بدليل آخر وهذا الذى أراده إمام العصر بقوله يجوز عنده بما سوى المسكرات للضرورة فليتنبه. (من المصحح)

فالتداوى بالمحرم أولى . وفى المتون : أنه يجوز شرب غير الأشربة الأربعة بقدر التقوى دون التلهى ، ولا أدرى أن هذه القيود من الإمام رحمه الله تعالى أو المشايخ ؟ فإن كان من الإمام فهو دليل لجوازه عند الضرورة ، وعنه إجازة لبس الحرير فى الجهاد فلعل فى المذهب تضييقا مع المستثنيات وأما مانقل من عدم الجواز مطلقا فمحمول على سد الذرائع ودفع التهاون . ولعلهم لم يتحقق عندهم الضرورة وثبت عند الطحاوى أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر عرفجة أن يتخذأنفاً من ذهب لما أنتن من ورق وكذا أباح للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف لبس الحرير لحكة كانت بهما . وههنا أحاديث كثيرة تدل على المنع عند الطحاوى وأبى داود منها أنه قال : لاتداووا بحرام ومنها عند مسلم : أنها داء وليست بدواء . وعند الطحاوى : إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وأوله فى (العالمكيرية) بماينبو عنه السمع ، ومعنى النهى عندى : أن يتتبع الشفاء من الحرام فلا يتداوى من غيره مع وجدان الحلال فالمطلوب أن لا يتداوى من الحرام مادام تيسر له الحلال ، وإليه يشير لفظ الجعل فإنه يستعمل فيما تصرف فيه عن حقيقته كما مر تحقيقه فى الحديث الأول وبعده فى مواضع قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) يعنى أنه ليس رزقا لكم من الله تعالى ولكنكم تجعلونه رزقكم من عند أنفسكم كذلك الله سبحانه وتعالى جعل لكم شفاء فى الحلال وأنتم تطلبونه من الحرام فتجعلون الحرام مكان الحلال أنتم من عند أنفسكم فهذا تقبيح لهم وهكذا سائر الأحاديث لاتدل إلا على كراهة التداوى بالمحرم وعدم ابتغائه فى حالة الاختيار وإنما أطلق فى اللفظ سداً للذرائع ودفعا لتهاون الناس .

ثم إنه اختار بعضهم أنه ليس فى الحرام شفاء أصلا وجعل يؤول قوله تعالى « فيهما إثم كبير ومنافع للناس » بأن المراد من المنافع هو منافع التجارة دون المنافع البدنية . قلت : بل المراد بها المنافع مطلقاً لا منافع التجارة فقط لأن ما يكون مأكولا ومشروبا يكون ذاته مطلوبة بخلاف النقود فإنها آلة لتحصيل الغير وليست ذاتها مطلوبة فلو أردنا بها منافع التجارة فقط ولم نرد بها المنافع فى أنفسها لأدى إلى جعلها فى حكم النقود . ثم لا يخفى عليك أن القرآن نبه ههنا إلى مهم تحيرت فيه الأفكار وكلت منه الأنظار وهو أن الشرع إذ يحرم شيئا فهل يبقى فيه منفعة للبدن أيضا فتعرض القرآن إلى هذا الأصل العظيم أنه يحرم أشياء مع وجود المنافع فيها لأن ضررها يكون أكثر من نفعها ولذا قال وإثمهما أكبر من نفعهما فسلم أن فيهما نفعا إلا أن إثمهما لما كان أكبر حرمهما وهذا لايعرف إلا من جهته فهو يعلم أن الإثم أكبر أو النفع أكثر وبيده الميزان يخفض ويرفع .

ثم إن الحديث إن كان محمولا على التداوى لم تستنبط منه مسألة طهارة الأبوال . وإن حملناه

على الطهارة لا تستنبط منه مسألة التداوى بالمحرم . فليت شعرى كيف أخذ الناس هاتين المسألتين من الحديث ، مع أنه لا يمكن أن يؤخذ منه إلا إحداهما (۱)

وأما البحث الثالث فقال الشافعية رحمهم الله تعالى إن فى الحديث دليلا على المماثلة فى القصاص قلت : بل هو محمول عندنا على السياسة . وعند النسائى فى تفسير قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ـ الخ) أن النبى ﷺ دعا عليهم اللهم عطش من عطش آل محمد وإنما دعا عليهم لأنهم لما استاقوا الإبل وكانت فيها ناقته ﷺ أيضا عطش أهله كما فى السير ، فلهذا الدعاء أيضا دخل فى هذا التعذيب ولذا كانوا يستسقون فما يسقون حتى ماتوا عطاشا . ثم إنهم قطعوا الطريق واستاقوا الإبل وقتلوا الرعاة فجنوا جنايات عديدة ، وفى مثله الخيار إلى الإمام إن شاء جمع الأجزية وإن شاء اكتفى بالقتل وراجع كتب الفقه

أما البحث الرابع فبأنه قبل النهى عن المثلة لما عند النسائى أن النبى ﷺ لم يخطب بعده خطبة إلا نهى فيها عن المثلة وعن ابن سيرين عند الترمذى أن هذه الواقعة قبل أن تنزل الحدود وتبين فى ضمن هذه المباحث أن لا حجة فى الحديث على طهارة الأبوال

وأما مسألة الأزبال فقد ذهب مالك وزفر ومحمد رحمهم الله تعالى فى رواية إلى طهارة أزبال مأكول اللحم ولا حجة لهم فيما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « صلوا فى مرابض الغنم » لأنا لما تتبعنا طرقه لم نجد فيه معنى يخالف مذهبنا فإن الحديث ما لم تجمع طرقه لا ينكشف مراده ويعلم من هذا الطريق : أن الصلاة فى المرابض مطلوب أمر بها صاحب الشرع ولا يظهر فيه معنى وهذا الحديث بعينه عند الطحاوى أن رجلا سأل النبى ﷺ « أصلى فى مرابض الغنم ؟ قال : نعم » فدل على أن الأمر ليس ابتدائياً بل هو فى جواب سائل فلم تبق فيه شدة وانكسرت سورته وعنده عن أبى هريرة رضى الله عنه « إذا لم تجدوا إلا مرابض الغنم ومعاطن الإبل فصلوا فى مرابض الغنم ولا تصلوا فى معاطن الإبل » فلم تبق فيه مطلوبية

---

(۱) قلت ومنهم من قال إنه أبيح لهم شرب الأبوال لأنه علم بالوحى ارتدادهم والكفار غير مخاطبين بالفروع قلت ولست أحصله فإنه لم يعامل مع المنافقين معاملة الكفار مع كونهم كفارا فى الحالة الراهنة فكيف بمن كانوا مسلمين وسيصيرون إلى الكفر وليس هو بشريعة محمد ﷺ ولا شريعة موسى عليه السلام بل هو شريعة خضر عليه السلام حيث قتل الولد المعصوم وخشى أن يرهقهما طغيانا وكفرا ولم يعجبه موسى وقال لقد جئت شيئاً نكرا ولم يستطع أن يصبر عليه . أما مسألة كون الكفار مخاطبين بالفروع فلها معنى آخر ذكره علماء الكلام فليراجعه

العين عند أبى يوسف رحمه الله تعالى وهو مايكون حراما بجميع أجزائه ولا يكون شىء منه مستثنى مما يستثنى من سائر الحيوانات .

قوله « وقال ابن سيرين وإبراهيم لا بأس بتجارة العاج » إنما ذكره لمجرد التناسب وإلا فأصل مسألة الطهارة والنجاسة تتعلق من اللحم ثم تسرى إلى السؤر فإن السؤر يتبع اللحم . أما الملابسة به ، والمعاملة معه فذلك من المتعلقات البعيدة بقيت التجارة فإنها تبنى على الملك دون الطهارة والنجاسة .

ثم الشىء إذا تنجس هل ينقطع منه الانتفاع أصلا أم لا ؟ فقال (۱) الحنفية رحمهم الله تعالى فى دهن سقطت فيه فأرة أن بيعه والاستصباح به كله جائز غير أنه لا يستصبح به فى المساجد . فدل على جواز الانتفاع فى الجملة . وأما فى شحم الميتة فحجروا عنه الانتفاع مطلقاً حتى لم يجوزوا تطلية السمن أيضاً . فلما لم يكن جواز الانتفاع دليلا على الطهارة ضابطة مطردة لم يكن فى جواز بيع أجزاء الميتة دليل على طهارتها .

أما مسألة المياه ففيه خمسة عشر مذاهب للعلماء ونذكر منها أربعة وسها مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى فى حاشية الموطأ فى نقل مذهب الظاهرية .

وقد علمت سابقا أن مالكا رحمه الله تعالى اعتبر التغير وعدمه . وللمالكية رحمهم الله تعالى ثلاثة أقوال كما فى مختصر ابن الحاجب وأشهرها أن العبرة بالتغير وعدمه فلو سقطت قطرة من البول فى قدح من الماء لم يتنجس وذهب أحمد رحمه الله تعالى فى رواية غير مشهورة عنه كما فى فتاوى ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة فالجامدة إذا وقعت فى الماء وأخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة . أما إذا غيرت الماء وظهر فيه أثرها فذلك مما لا خلاف فى نجاسته سواء كانت جامدة أو مائعة . أما مذهب الإمام أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى فغنى عن البيان . إذا علمت هذا فاعلم : أن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن البخارى رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى . وذلك لأنه أخرج حديث الفارة وفيه : « القوها وما حولها وكلوا سمنكم » فدل على أن الباقى طاهر ولأثر الزهرى الذى مر فى ترجمة الباب .

الشىء الذى تقع النجاسة فيه أنه مائع أو جامد لا لحال النجاسة إلا أن تكون تلك رواية أخرى وليس عندى فتاوى الحافظ ابن تيمية لأراجع إليها فليحرره .

(۱) قلت روى الحافظ فى الأطعمة ص ۵۳۰ ج ۹ عن ابن عمر فى فارة وقعت فى زيت قال استصبحوا وادهنوا به أدمكم وعند البيهقى عنه إن كان السمن مائعاً انتفعوا به ولا تأكلوه .

قلت : ولا دليل فيه على ماقالوا . والظاهر عندى . أنه اختار الرواية الغير المشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى التى ذكرناها . وذلك لأنه أخرج أولا حديث الفارة وهى نجاسة جامدة وأمر النبى صلى الله عليه وسلم فيها بأكل السمن بعد إخراجها وطرح ماحولها ثم بوب بالبول وهو نجاسة مائعة . وأخرج فيه حديثا يدل على النجاسة فخرج أن حكم المائعة على خلاف حكم الجامدة فتبت الجزءان من الحديث . وتلك الرواية لما لم تكن مشهورة فيما بين القوم لم تنتقل إليها اذهانهم فحملوا كلام البخارى رحمه الله تعالى على مذهب مالك رحمه الله تعالى ولعل أمر الطرح حينئذ لا يكون عنده إلا على الاستحباب فالكلام ههنا فى أربعة مواضع : الأول فى مختار البخارى رحمه الله تعالى عندى وإيضاحه . والثانى فى مختاره عند الشارحين وإيضاحه . والثالث فى الجواب عما تمسك به الشارحون من كلامه ، والرابع فى الجواب عن استدلال البخارى سواء كان مختاره مانسبه إليه الشارحون أو ماحققته . أما الأول فقد علمته آنفا . أما الثانى فقد علمت : أن البخارى رحمه الله تعالى اختار عندهم مذهب مالك رحمه الله تعالى ، ولعله حملهم على ذلك أمران : الأول أنه بوب فى المجلد الثانى ص ٨٣١ ج ٢ وقال : « باب إذا وقعت الفارة فى السمن الجامد والذائب الخ » فعمم بالنوعين ، والثانى أنه علل الزيادة التى رويت فى هذا الحديث وهى فإن كان مائعا فلا تقربوه قال الترمذى ص ٢ ج ٢ بعد إخراج هذه الزيادة سمعت محمد بن اسمعيل يقول : حديث معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا خطأ . فدل الأمران على أن حكم الجامد والمائع عنده سواء خلافا للجمهور . وهذا إنما يصح على مذهب مالك رحمه الله تعالى فقط فإن العبرة عنده بالتغير وعدمه والجامد والمائع فى ذلك سواء بخلاف الحنفية والشافعية رحمهما الله تعالى فإن القليل المائع عندهم يتنجس بوقوع النجاسة مطلقا لعدم إمكان خلوصها منه بخلاف الجامد فإنك لاتطرح من الذائب شيئا . إلا ويخلفه غيره قبل طرحك منه . وبالجملة فرق الجمهور بين الجامد والمائع لما قام عندهم من الدليل بخلاف مالك رحمه الله تعالى فإنه مر على أصله فلما سوى البخارى بين حكم الجامد والذائب فى حكم الطهارة كما صرح به فى المجلد الثانى وعلل الزيادة التى تبنى على الفرق بينهما تحدس للشارحين أنه اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى وهذا إيضاح قولهم . أما الثالث وهو الجواب عنه فأقول إن تعميمه فى الترجمة الثانية لاينحصر فيما زعموه وذلك لأنه يمكن أن يكون أتى بلفظ الجامد تبعا للحديث وأضاف عليه الذائب من قبله توجيها للناظر إلى طلب حكمه فإنك تعلم أن كتابه يحتوى على مسائل الفقه أيضا فلا دليل فيه على تسوية حكمها عنده . وكذلك جواب الزهرى لايعين أن أن يكون للجامد والذاهب كليهما وإن وقع السؤال عنهما ، بل يمكن أن يكون أجاب عن الجامد

لأجل ورود الحديث فيه ، وسكت عن حكم الذائب . وأما (١) ماشرحه الحافظ رحمه الله تعالى فلا أرضى به وكذا لادليل فى إعلاله الزيادة على ماقالوا فإنه يمكن أن يكون لحالها فى نفسها . لا لحال المسألة بل هو الظاهر وتحصل مما ذكرنا أن البخارى لم يختر مذهب مالك رحمه الله تعالى عندى بل اختار رواية غير مشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى . وهى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة أما الجواب عنه وهو الموضع الرابع فبأن الحديث الذى أخرجه يدل على أنه فى الجامد وليس فى الذائب ، لما قال ابن العربى أن السمن لو كان مائعا لم يكن له حول لأنه لو نقل من أى جانب مهما نقل لخلفه غيره فى الحال فيصير هو أيضا مما حولها فيحتاج إلى إلقائه كله فليس فى الحديث دليل على التسوية بين حكم الجامد والمائع ونقل أن (٢) عبد الله بن أحمد سأل أباه أحمد رحمه الله تعالى أن الطرح إنما يمكن فى الجامد دون المائع فغضب عليه أحمد رحمه الله تعالى وأجاب أنه تطرح حثية منه . قلت : وهذا لايتصور إلا إذا كان الإناء وسيعا والشىء مائعا ثخينا أما إذا كان الإناء عميقا كالجر والشىء رقيقا لايتصور فيه ماقال ولعله غضب عليه لأنه ضاق عليه جوابه . ثم إن عبد الله هذا حافظ ومن أجله كنى أحمد بأبى عبد الله وله أخ واسمه صالح وبالجملة أن الإلقاء لما لم يتصور إلا فى الجامد تعين أن ما لا يتصور فيه الإلقاء وهو الذائب نجس . فحديث البخارى وإن لم يدل عليه بمنطوقه لكنه بمفهومه دليل على الفرق بين حكم الجامد والذائب . ثم مفهوم حديثه قد جاء منطوقا فى حديث عند أبى داود ص ٥٣٦ عن أبى هريرة والنسائى ص ٢٩١ ج ٢ عن ميمونة وحينئذ صار مفهومه مؤيداً بمنطوق صريح الحديث بقى إعلاله فالجواب عنه أنه صححها إسحق بن راهويه والذهلى فى الزهريات كما فى الفتح ص ٢٣٩ ج ١ فظهر مما قلنا : أنه لادليل عنده على التسوية بين حكم الجامد والذائب من نص الحديث بل حديث البخارى بمفهومه وحديث أبى داود والنسائى بمنطوقه صريح فى التفرقة بينهما وهذا هو مذهب الجمهور .

ثم نقل الحافظ فى كتاب الأطعمة ص ٥٣١ ج ٩ تحديد مايلقى فروى عن عطاء بن يسار أنه

---

(١) قلت لما سئل الزهرى عن الفارة تموت فى السمن جامداً أو غير جامد أجاب كما فى الأطعمة أنه بلغنا : أن النبى ﷺ أمر لفارة ماتت فى السمن فأمر بما قرب منها فطرح ثم أكل . قال الحافظ رضى الله عنه . وهذا ظاهر فى أن الزهرى لايفرق بين الجامد وغيره انتهى مختصراً ص ٥٢٩ ج ٩

(٢) قلت أخرج الحافظ عن ابن عباس رضى الله عنه سئل عن فارة ماتت فى السمن قال تؤخذ الفارة وما حولها فقلت إن أثرها كان فى السمن كله قال إنما كان وهى حية وإنما ماتت حيث وجدت ورجاله رجال الصحيح وأخرجه أحمد من وجه آخر وقال فيه ...عن جر فيه زيت وقع فيه جرذ وفيه اليس جال فى الجر كله قال إنما جال وفيه الروح ثم استقرت حيث ماتت اه ص ٥٣٠ ج ٩ .

قدر الكف . قلت : لو كان المصنف رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى لكان لهذا النقل فائدة أما إذا علمت أنه لم يذهب إليه فلا طائل تحته .

نعم ههنا شيء لعله يختلج فى صدرك وهو أن الأحاديث فى نجاسة الماء بوقوع النجاسات كلها فى المائعات غير حديث الفارة فذلك يؤيد رواية أحمد رحمه الله تعالى أعنى الفرق بين المائعة والجامدة لحديث ولوغ الكلب والنهى عن البول فى الماء الدائم . وحديث المستيقظ كلها فى النجاسة المائعة . قلت : تلك الأحاديث إنما جاءت على الوقائع فى الخارج فإنه لا يتفق فى الماء الدائم إلا البول سيما لأعراب العرب فإنهم لم يكونوا يحترزون عنـــه بخلاف الغائط ، فإنه لا أحد يفعله بل يتقذره بطبعه فلا حاجة إلى النهى عنه . وكذا لا يتفق فى البيوت إلا ولوغ الكلب والهرة أو وقوع الفارة وفى الفلوات إلا ولوغ السباع ، وكذا من عادات العامة غسل الأيدى والوجه بعد الاستيقاظ ولا بد له من إلقاء اليد لأن أوانيهم لم تكن ذوات آذان فأخذت الأحاديث تلك الوقائع كلها لهـذا إلا أنها جاءت بمـا تنبيء عنه رواية شاذة عن أحمد رحمه الله تعالى .

واعلم : أنه لم يصنف أحد كتاباً فى مختارات الإمام البخارى كما صنفوا فى مختارات سائر الأئمة فالنظر فيها يدور على تراجمه فيجرها كل من أهل المذاهب إلى جانبه ويفسرها حسب مسائله مع أن البخارى عندى سلك مسلك الاجتهاد ولم يقلد أحداً فى كتابه بل حكم بما حكم به فهمه ولذا أوفى حق تراجمه أولا ثم انظر أنه هل وافق أحداً أو لا ؟ ولما لم يدون فقهه ساغ لى أيضاً أن أعزو إليه ما أفهم من تراجمه ولذا قد أخالف الشارحين فى مختاره كما فعلت فى تلك "ترجمة وبعـد فليس هذا إلا ظن أو احتمال والعلم عند الله العلام فإن المصنف رحمه الله تعالى لو أفصح بمراده لحكمنا بالجزم إلا أنه كثيرا ما يذكر مادة الجواب ثم لا يفصح به فيتردد النظر فى شرح جوابه وذلك غير قليل فى كتابه وفى ذلك مقاصد اخرى نعلمها فى مواضعها .

قوله « اللون لون الدم » وجه مناسبته بالباب أن الاعتبار للمعنى دون الصورة . كما أن دم الشهيد دم صورة إلا أنه مسك معنى . فكذلك العبرة فى الماء للمعنى وهو التغير وعدمه ، وكأنه دفع ما يرد : أن النجاسة إذا وقعت فى الماء فكيف يبقى الماء طاهرا ، وأجاب بأن الاعتبار للمعنى دون الصورة ، فإذا وقعت فى الماء ولم يتغير الماء فقد بقى على معناه وهو المعتبر فى الباب كما اعتبر فى الدم . وقد يقال إنه يشير إلى أن العبرة للغالب فإذا كان ريح المسك غالباً على لون الدم كان فى حكم المسك طاهرا . كذلك الماء يعتبر فيه الغلبة . ويمكن أن يكون تعرض إلى العبرة بالأوصاف وإنه ذكر فى الترجمة الطعم والريح فأراد التنبيه على أن الشيء يتغير بأوصافه كما أن الدم تغير عن أصله لأجل ريح المسك والله تعالى أعلم .

باب البول فى الماء الدائم الخ

وقد تكلم الشارحون فى مناسبة قوله « نحن الآخرون السابقون » مع الباب وذهبوا فى بيانها كل مذهب وأبعدوا بعداً بعيداً . والأمر أن هذا الأعرج كانت عنده صحيفة تحتوى على أحاديث وقد أخذ عنها البخارى أحاديث كما أن عند مسلم أيضاً صحيفة عن همام وقد أخذ عنها أيضاً ثم يشير كل منهما إلى تلك الصحيفة بطريق مخصوص أما البخارى فيذكر أول حديثه وهو « نحن الآخرون السابقون » ثم يخرج ما يكون مناسباً لترجمته وأما مسلم فيقول : فذكر أحاديث منها هذا الحديث . فإبداء المناسبة فى هذه المواضع تكلف بارد والوجه ماقلنا إنه إشارة إلى كون هذا الحديث من الصحيفة التى أولها حديث نحن الآخرون السابقون الخ كإشارة مسلم إليها بقوله « فذكر أحاديث » وهذا الحديث منها وقد فعل المصنف رحمه الله تعالى مثله فى كتاب الجمعة ص١٢٠ ج ١ وكتاب الأنبياء .

قوله « الماء الدائم الذى لا يجرى » وقد تعسر الفرق على الناس بين الدائم والراكد حتى كاد يختفى عليهم فقال بعضهم : الذى لا يجرى ، صفة كاشفة ، وعندى بينهما فرق كثير فالدائم للماء الذى يدوم أصله ولا ينقطع سواء كان تحته مدد كالبئر أولا ، والراكد ضد الجارى سواء كان دائماً أولا . فالدوام باعتبار البقاء الزمانى وحينئذ قيد الذى لا يجرى ، للاحتراز عما كان دائماً وجاريا ولذا لا يذكر هذا القيد مع الراكد فإن الراكد معناه أنه لا يجرى بخلاف الدائم فإنه قد يكون جاريا كالعيون ، وقد لا يكون فاحتاج إلى هذا القيد . لا يقال وحينئذ يقتصر النهى على الماء الذى لا يجرى ولا يتناول الذى يجرى قلت وفى مجمع الزوائد النهى عن الدائم الذى يجرى أيضا ، ولكنه وهم عندى فروى « الذى يجرى » مكان « لا يجرى » والحكم عندنا فيهما سواء فلا يبول فيهما والأمر فى القيود سهل .

قوله : « ثم يغتسل فيه » وقد ذكرنا وجوه الإعراب فيه فى درس الترمذى والأمر عندى أنه على حد قوله تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) كما قرره الطيبى فالنهى مقصور على البول وثم للاستبعاد وبيان المآل وهذا الحديث لم يعمل به غير أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأنه اعتبر الجريان وعدمه . وقال : إن الماء الجارى لا يتنجس بوقوع النجاسة بخلاف غير الجارى ولا تعرض فى ا . ب إلى القلتين وغيرهما والتغير وعدمه . ولذا قلت : إن حديث القلتين (١) أجنبى فى الباب

---

(١) قال الحافظ ابن القيم رضى الله عنه ومن المعلوم أن هذا الحديث لم يروه غير ابن عمر ولا عن ابن عمر غير عبد الله وعبد الله فأين نافع وسالم وأيوب وسعيد بن جبير وأين اهل المدينة وعلماؤهم من هذه السنة اه

ولا نعلم تناقله عند المراجعات (۱) مع كون المسألة كثيرة الوقوع . فالذى يظهر من الحديث : أن الماء الذى لايجرى يتنجس بمجرد وقوع النجاسة وإلا لكان البول فيه كسكب الماء ، ولكان الجارى وغيره مساوياً فلم يكن للتقييد معنى . وأجاب عنه ابن تيمية بوجوه قد استوفينا الكلام فيه فى درس الترمذى منها أن البول فيه ليس لمعنى النجاسة كما زعمتم بل لأن البول فى الماء الدائم يوجب تغيره ولو بعد حين فإنه لو لم ينه عنه لاعتاد الناس البول فيه فنهى عنه لهذا . قلنا . وإن كان كلامه لطيفا إلا أنه يخالف الحديث وفهم الراوى أيضاً لأن الحديث يستبعد الاغتسال بعد البول . وفى رواية ثم يتوضأ منه ولا استبعاد فيه إلا أنه يتطهر بما نجسه بنفسه ولا إيماء فيه إلى التغير ولا بناء عليه لأنه استبعد البول ثم الغسل فى الحالة الراهنة لا بعد التغير . وأيضاً أخرج الطحاوى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه لما سئل عنه قال لعله يمر به أخوه المسلم فيشرب منه ويتوضأ . فدل على أنه بعد البول لم يبق صالحاً للشرب والوضوء وإنما قال لعله يمر به أخوه المسلم لأن الشرب أو التوضؤ ممن بال فيه أبعد وأبعد فلا يتفق إلا ممن يمر من إخوانه بعده فلا يرى فيه نجاسة فى الظاهر فيشرب منه مع أنه نجس . ومن ههنا علم أن النهى فى الحديث ليس من جنس النهى عن التنفس ، والبزاق فى الماء ، والتغوط تحت الشجرة ، فليس من باب الآداب ولكنه من باب النجاسة قطعا . ومنها أن البول نجس والماء طاهر إلا أنه لما كان مائعاً لا يمكن تميزه عنه يقينا معطلين عن استعماله فتعطيله لأجل عدم تميز النجاسة منه لا لتنجسه . قلت : وهذا عجيب لأنه لامعنى للتنجس إلا اختلاط النجاسة بحيث لايتميز وكذا التعلل باستحالة البول وعدمه كله تفلسف والحاصل : أنه لم يعمل بظاهره إلا إمامنا فإنه لم يفرق بين الراكد والجارى إلا هو وألغاه الآخرون فنهم من قسم المياه باعتبار التغير وعدمه ومنهم من جعل المدار على القلتين ولم يعتبر أحد منهم الفرق بالركود والجريان إلا الإمام الهمام . وكذا لم يعتبر أحد منهم تقسيم الماء الفطرى فإنه خلق على ثلاثة أنحاء فراعيناه وأعطينا حكم كل قسم على حدة كما حكم به الشرع وهدره الآخرون وجعلوا كلها بمنزلة واحدة فاضطروا إلى التأويلات والله تعالى أعلم

باب إذا ألقى على ظهر المصلى قذر أو جيفة الخ

قذر (كندكى) ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أن طهارة الثوب عنده من سنن اللباس لا من شرائط الصلاة وكذا طهارة المكان سنة عنده . وذهب جماعة منهم إلى أنها من واجبات الصلاة

(۱) راجع لتفصيل هذه العبارة صفحة ٢٦٥ (من المصحح)

وليست شريطة للصلاة كما فى (الفتح) . وذكر (الباجى) فى شرح الموطأ القول الأول . وظنى . أن المصنف رحمه الله تعالى فرق بين الابتداء والبقاء فلو دخل فى الصلاة طاهرا ثم ألقى عليه قذر بدون صنعه لم تفسد صلاته . ونحوه عن أبى يوسف رحمه الله تعالى « أن رجلا لو سجد على موضع نجس ثم تنبه من فوره وسجد على مكان طاهر ولم يمكث قدر ركن جازت صلاته » فدل على الفرق بين الابتداء والبقاء عندنا أيضاً ، إلا أنه اشترط الفور . والمصنف رحمه الله تعالى وإن لم يفصل بالفور وعدمه إلا أنه فصل فى حالة الاختيار وعدمه ولعله يتحمل التمادى أيضا .

قوله « أو جنابة » وقد مر أنه يدل على نجاسة المنى عنده .

قوله « لغير القبلة » فإن كان بعد التحرى فكذلك المسألة عندنا وإن كان بدون التحرى فإنه يعيدها عندنا .

ثم إن هذه واقعة مكة قبل الهجرة « سلا » بچه دان وترجمته « أوجهرى » غلط (منعة) حامى (يحيل) يعنى يقول هذا الآخر مافعلت ويقول له الآخر ما فعلت تهكما وفى نسخة (يحيل) أى كأن يسقط أحدهما على الآخر .

قوله : « دعا عليهم » ولا تفصيل فيه أن هذا الدعاء كان خارج الصلاة أو داخلها وظاهر الفتح(١) أنه كان بعد الفراغ عن الصلاة ثم إنه إن ضم معه كلمة الدعاء له أو عليه فقال « اللهم عليك بزيد أو اللهم اهد لزيد » ففيه قولان ففى قول تفسد وفى قول آخر لاتفسد . أقول وهذا الأخير أختار فلا إشكال أما تمسك البخارى من الحديث ففيه نظر أما أولا : فلأنه لايدرى أنها كانت فريضة أو نافلة وثانيا : أنه أعادها أم لا ؟ وثالثا : انه لا دليل فيه على أنه كان يعلم أن على ظهره سلا جزور بخصوصه . ويمكن أن يكون أحس منه ثقلا فقط بدون علمه ماهو . ورابعاً : أنه ما الدليل على أنه تمادى فى صلاته لأنها كانت جائزة لم لايجوز أن يكون تمادى عليها إبقاءً لأثر الظلم واستغاثة فى جنابه تعالى وترحما منه كما قال فى قصة حمزة رضى الله عنه لولا صفيته لتركته تأكله السباع فهذا

---

(١) قال الحافظ فى الفتح : ففى رواية البزار فرفع رأسه كما كان يرفع رأسه عند تمام سجوده فلما قضى صلاته قال اللهم له ولمسلم والنسائى نحوه والظاهر منه أن الدعاء المذكور وقع خارج الصلاة لكن وقع وهو مستقبل القبلة كما ثبت من رواية زهير عن أبى إسحق عند الشيخين ص ٢٤٤ ج ١ ـ قال الشيخ رضى الله عنه ولعله يكون قطع صلاته حينئذ ثم دعا عليهم والله تعالى أعلم . وإن فرضناه أنه مضى فى صلاته ولم يقطعها يكون إبقاء للهيأة المحمودة كما سيجىء فى الحوض

أيضا من باب إبقاء أثر الشهادة وتكميل أثر الظلم . وكما فى بئر معونة حيث استشهد رجل منهم وجعل يلطخ وجهه بدمه يقول فزت ورب الكعبة فهذا أيضا إبقاء للحالة المحمودة وهى الشهادة . فكذلك يمكن ههنا أيضا . وخامسا : أنه لادليل فيه على أن هذا السلا كان نجسا وفيه نظر لما فى طرقه « سلاجزور بين فرث ودم » وسادسا : لما فى سيرة الدمياطى (١) أنها كانت أول واقعة دعى فيها النبى صلى الله عليه وسلم على أحد ولم يثبت منه قبلها دعاء على أحد فهل يصح التمسك من هذه الواقعة الشاذة الفاذة التى ترك فيها النبى صلى الله عليه وسلم عادته المستمرة . ويمكن أن يكون دعاؤه صلى الله عليه وسلم لحال النجاسة فلو كان الدعاء لحال النجاسة لم يجز التمسك منه أصلا فإنه لايدل إذن على أن صلاته تلك كانت جائزة مع النجاسة بل الأقرب أنها كانت بطلت لحزن عليها ولأجل ذلك دعا عليهم . ثم فى الفتح فى المجلد (٢) الثامن عن تفسير ابن المنذر أن هذه الواقعة قبل نزول قوله تعالى وثيابك فطهر وإنما نزلت تلك الآية بعد هذه الواقعة فانفصل الأمر ومن ههنا تبين أن الآية إنما سيقت لاشتراط طهارة الثياب لا لطهارة الأخلاق كما قالوا .

باب البزاق والمخاط ونحوه فى الثوب الخ

وأجمعوا على طهارته إلا أنه نسب إلى سلمان الفارسى أنه نجس بعد تفله .

قوله « وما تنخم النبى صلى الله عليه وسلم الخ » وقدمر منى أن طهارة فضلات النبى ﷺ توجد فى كتب المذاهب الأربعة ثم لا أدرى أنها منقولة عن الأئمة أم لا ؟ إلا أن القسطلانى نقل طهارتها عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى بحوالة (العينى) ولم أجدها فيه ولخفاء تلك المسألة لم يفصح بها البخارى

---

(١) قال الحافظ فى الفتح فى رواية الطيالسى عن شعبة فى هذا الحديث أن ابن مسعود رضى الله عنه قال لم أره دعا عليهم إلا يومئذ الخ ص ٢٤٥ ج ١ — وفى تقرير الفاضل عبد العزيز : أن الدمياطى شيخ لابن سيد الناس وابن سيد الناس شيخ لزين الدين وهو شيخ للعينى والحافظ فكان الدمياطى شيخاً للحافظين ابن حجر والعينى بواسطتين .

(٢) قال الحافظ فى تفسير سورة المدثر أخرج ابن المنذر فى سبب نزولها من طريق زيد بن مرثد قال ألقى على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاجزور فنزلت (أو ثيابك فطهر) ص ٤٨٠ ج ٨ قال الشيخ رحمه الله تعالى ويقضى العجب من الحافظ رحمه الله تعالى أنه لم يوم إلى تلك الرواية ههنا بل نبه عليه فى المدثر مع كونها عنده ولا أراه نسيانا منه فإنه متيقظ فى غايته ولكنه فعله عمداً لما عرفت من عاداته مع الحنفية رحمهم الله تعالى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

فى كتابه ومشى فى كتابه على التسوية بينها وبين فضلات سائر الناس فى أمر الطهارة والنجاسة وهكذا فعل فى الماء المستعمل وضعفت رواية نجاسته عن الإمام دراية ورواية لإنكارها مشائخ العراق مع كونهم أثبت .

باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا بالمسكر الخ

واعلم أن محل الخلاف (١) فيما إذا ألقيت فى الماء تميرات حتى صار حلوا رقيقا غير مطبوخ ولا مسكر فإن أسكر أو طبخ فلا خلاف فى عدم الجواز كما فى (المبسوط) . وفى البحر نقلا عن (قاضيخان) أن الإمام رجع عنه إلى مذهب الجمهور ، والطحاوى أيضا تركه ولم ينتصر للمذهب المرجوع عنه . وأخرج له الترمذى حديثا وأبو داود إلا أنه تكلم فيه بوجوه كلها مدفوع منها أن فى إسناده أبو زيد وهو مجهول . ودفع بأنه مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد بن كيسان العبسى وأبو روق كما صرح به ابن العربى مع وروده عن أربعة عشر طريقا بسطها (العينى) فى شرح البخارى . ومنها أن ابن مسعود رضى الله عنه لم يكن فى تلك الليلة ودفع بأن ليلة الجن متعددة كما فى (آكام المرجان فى أحكام الجان) والمشهورة منها مافى القرآن وهى الدائرة على الألسنة فأراد بالنفى كونه فى تلك الليلة خاصة . وعند الترمذى فى باب كراهية مايستنجى به قال أبو عيسى وقد روى هذا الحديث إسماعيل بن ابراهيم وغيره عن داود بن أبى هند عن الشعبى عن علقمة عن عبدالله أنه كان مع النبى ﷺ ليلة الجن الحديث بطوله وهذا صريح فى كونه واحد منها . ثم إن الزيلعى أخرج طرق هذا الحديث وفى سنده على بن زيد بن جدعان . وأخرج عنه مسلم مقرونا مع الغير واتفقوا على أنه صدوق إلا أنه سيء الحفظ . قال ابن دقيق العيد : إنه أحسن من حديث أبى زيد ولم أر أحدا من المحدثين صحح حديثا من أحاديث الوضوء بالنبيذ . وقد مر ابن تيمية على تلك المسألة فى منهاج السنة (٢) وتكلم لطيفا جدا ورأيت رواية لم أر أحداً منهم يتمسك بها أخرجها

---

(١) وقال الحسن جاز الوضوء بالنبيذ وقال الأوزاعى جاز بسائر الأنبذة وروى عن على رضى الله عنه أنه كان لايرى بأساً بالوضوء بنبيذ التمر وقال عكرمة النبيذ وضوء من لم يجد الماء وقال اسحق النبيذ الحلو أحب إلى من التيمم وجمعهما أحب اه كذا فى عمدة القارى وقال الترمذى وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنبيذ منهم سفيان وغيره اه .

(٢) قلت وهذا نص عبارته فى المنهاج ص ٩٥ ج ٢ وقول هذا الرافضى وإباحة النبيذ مع مشاركته الخمر فى الإسكار احتجاج منه على أبى حنيفة رحمه الله تعالى بالقياس ، فإن كان القياس حقاً بطل إنكاره له وإن كان باطلا بطلت الحجة ، ولو احتج عليه بقول النبى صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر ، وكل خمر

الزيلعى (۱) عن الدارقطنى وفى إسناده سهومن الكاتب فى موضعين الأول أنه كتب (هاشم بن خالد) مع أنه (هشام بن خالد) وهومن رواةأبى داود أخرج عنه «فى باب الرجل يموت بسلاحه» وباب «فيمن سأل الله الشهادة» والثانى أن فى آخر سنده ابن غيلان قال الدارقطنى : إنه مجهول :

حرام لكان أجود . وأما الوضوء بالنبيذ فجمهور العلماء ينكرونه . وعن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان أيضاً . وإنما أخذ ذلك لحديث روى فى هذا الباب حديث ابن مسعود وفيه تمرة طيبة وماء طهور . والجمهور منهم يضعف هذا الحديث ويقولون إن كان صحيحا فهو منسوخ باية الوضوء وآية تحريم الخمر مع أنه قد يكون لم يصر نبيذا وإنما كان باقياً لم يتغير أو تغير تغيراً يسيراً أو تغيراً كثيراً مع كونه ماء على قول من يجوز الوضوء بالماء المضاف كماء الباقلاء والحمص ونحوهما وهو مذهب أبى حنيفة وأحمد رحمهما الله تعالى وأكثر الروايات عنه وهو أقوى فى الحجة من القول الآخر فإن قوله تعالى « فان لم تجدوا ماء » نكرة فى سياق النفى فيعم ماتغير بإلقاء هذه فيه كما يعم ماتغير بأصل خلقته أو بما لا يمكن صونه عنه إذ شمول اللفظ لهماسواء كما يجوز التوضؤ بماء البحر وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لما قيل له أنتوضأ من ماء البحر فانا نركب البحر ونحمل معنا الماء القليل فإن توضأنا به عطشنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور مأؤه والحل ميتته قال الترمذى حديث صحيح فماء البحر طهور مع كونه فى غاية الملوحة والمرارة والزهومة فالمتغيرات بالطاهرات أحسن حالا منه لكن ذاك تغير أصلى وهذا طارىء وهذا الفرق لايعود إلى اسم الماء ومن اعتبره جعل مقتضى القياس أنه لايتوضأ بماء البحر ونحوه ولكن أبيح لأنه لايمكن صونه عن المغيرات والأصل ثبوت الأحكام على وفق القياس لاعلى خلافه فإن كان هذا داخلا فى اللفظ دخل الآخر وهذه دلالة لفظية لاقياسية حتى يعتبر فيها المشقة وعدمها انتهى . هذا ماوجدته فى كتابه فإن كان مر عليه فى موضع آخر أبسط منه فليرجع إليه فانى لم أجد الآن إلا ماذكرته .

(۱) واعلم أن المسألة لما صارت مطعنا للخواص والعوام وكان شيخى يذكر لها مالا يذكره غيره ولكنه كان يجمل فى بيانها على عادته وكنت مشغوفا بأن أسمع منه فى ذلك أبسط مما يذكره لنا فى درسه فسألت عنها يوما وكان عليلا ففصلها لى شيئاً ولم أجترىء على أن أكرر عليه السؤال فأمله فلم أزل أراجع إليه بصرى كرة بعد كرة حتى ألقى الله فى صدرى ما ألقى عليك منه وبدالى أن أفصله فها أنا أفصله وأحسبه أن يكون ذلك هو مراد الشيخ رحمه الله ولا أجزم به فإن كان حقاً فذلك من فضالته وإن كان خطأ فمن نفسى .

واعلم أن العلامة الزيلعى أخرج لحديث ابن مسعود رضى الله عنه سبعة طرق الأول ما عند أحمد رضى الله عنه والدارقطنى فى سننه عن أبى سعيد مولى بنى هاشم عن حماد بن سلمة عن على بن زيد عن أبى رافع عن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال له ليلة الجن أمعك ماء قال لا قال أمعك نبيذ أحسبه قال نعم فتوضأ به انتهى قال الدارقطنى على بن زيد ضعيف وأبو رافع لم يثبت سماعه عن ابن مسعود رضى الله عنه انتهى قال الشيخ تقى الدين فى الامام وهذا الطريق أقرب من طريق أبى فزارة وإن كان طريق أبى فزارة

قلت : بل هو عمرو بن غيلان كما سماه الزيلعي بعده بقليل . وفي الإصابة أنه صحابي صغير وفي بعض طرقه عبد الله بن عمرو بن غيلان وهو من رجال ابن ماجه وعده في (السنن الكبرى) تحت المسح على الرجلين من العلماء . والصحيح عندي أنه عمرو بن غيلان وبعد هذا التصحيح يمكن

أشهرفان علي بن زيد وإن ضعف فقد ذكر بالصدق قال وقول الدارقطني وأبو رافع لم يثبت سماعه عن ابن مسعود رضي الله عنه لاينبغي أن يفهم منه أنه لا يمكن إدراكه وسماعه منه فإن أبا رافع الصائغ جاهلي إسلامي قال أبو عمر بن عبد البر في الاستيعاب هو مشهور من علماء التابعين إلى أن قال ومن كان بهذه المثابة فلا يمتنع سماعه من جميع الصحابة اللهم إلا أن يكون الدارقطني اشترط في الاتصال ثبوت السماع ولو مرة وقد أطنب مسلم في الكلام على هذا المذهب .

ثم أخرج له طريقاً آخر عند الدارقطني عن معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن ابن غيلان الثقفي أنه سمع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الحديث قال الدارقطني وابن غيلان هذا مجهول قيل اسمه عمرو وقيل عبد الله بن عمرو بن غيلان انتهى ورواه أبو نعيم في كتاب دلائل النبوة من الطبراني بسنده إلى معاوية عن عمرو بن غيلان والله أعلم .

قلت وكان الشيخ رضي الله عنه يحسن هذين الاسنادين وإن لم يحكم به الزيلعي أما تحسين الطريق الأول فقد ظهر من كلام الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله عنه واندفع منه نظر الدارقطني أما تحسين الطريق الثاني فلا بد له من النظر أولا في طريقه التام الذي ساقه الدارقطني وهذه صورة إسناده حدثني محمد بن أحمد بن الحسن نا إسحق بن إبراهيم بن أبي حسان ثنا هاشم بن خالد الأزرق ثنا الوليد ثنا معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن فلان بن غيلان الثقفي الخ

وللمحدثين فيه كلام من وجهين الأول من جهة هاشم بن خالد والثاني من جهة الثقفي قال الشيخ رضي الله عنه أما هاشم فقيه سهو الناسخ وهو بعد التصحيح هشام بن خالد وذلك لأن الرواة إنما يعرفون بسلسلة تلامذتهم وشيوخهم وقد وجدنا أن ماعند الدارقطني سلسلة للتلامذة والشيوخ وقد وجدنا تلك السلسلة بعينها عند أبي داود والذي في تلك السلسلة هو هشام بن خالد لاهاشم بن خالد فتحدس لنا أن مافي نسخة الدارقطني لعله سهو من بعض النساخ وصورة تلك السلسلة عند أبي داود هكذا

حدثنا هشام بن خالد نا الوليد عن معاوية بن أبي سلام عن ابيه عن جده أبي سلام عن رجل من أصحاب النبي ﷺ الخ هكذا في باب الرجل يموت بسلاحه ج ١ ص ٣٤٤ وهذه هي السلسلة في إسناد الدارقطني فلما رأينا اتحاد الرواة كلهم بين هذين الاسنادين من المبدأ إلى المنتهى غير رجل واحد فانه عند الدارقطني هاشم وعند أبي داود هشام تبادر لنا أنه لا يكون عند الدارقطني أيضاً إلا ما كان عند أبي داود فحكمنا أنه هشام بن خالد ثم رأينا أن هشاماً هذا قد أخرج عنه أبو داود في باب من سأل الله الشهادة أيضاً وعلمنا أنه شيخه قد روى عنه أبو داود حديثا من تلك السلسلة وأخرى عن غيرها ولا يحتمل إذ قد ثبت عندنا أن ماعند أبي داود سلسلة واحدة متصلة للتلامذة والشيوخ ثم رأيناها عند الدارقطني بعينها بدون

تصحيح الحديث أيضا ولا أقل من أن يكون حسنا لذاته . ثم إن بعض السلف أيضا ذهبوا إليه منهم سفيان وغيره هكذا صرح به الترمذى وفيه « قال إسحق إن ابتلى رجل بهذا فتوضأ بالنبيذ وتيمم أحب إلى » ومثله رواية عندنا أيضا . قلت : وذهب إليـــه الأوزاعى أيضاً وبعض من التابعين كما فى مصنف ابن أبى شيبة .

ثم إن الترمذى قال «وقول من يقول لايتوضأ بالنبيذ أقرب إلى الكتاب وأشبه لأن الله تعالى قال « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا » قلت : ولعله يشير إلى أن القول بجواز الوضوء بالنبيذ زيادة على الكتاب . قلت : والزيادة عليه إنما تمتنع عندنا فلو كان فيه إشكال لكان على مذهبنا أما على مذهب الشافعية فإنهم يجيزون الزيادة بخبر الواحد فعبارته أقرب إلينا فى مسألة الأصول . والحل عنـــدى أن النبيذ وإن كان ماء مقيدا إلا أنهم يحلونه محل المطلق لأنهم كانوا يجعلون الماء المالح حلواً بهذا الطريق كتبريدنا الماء بالثلج فيلقون فيه تميرات ليظهر حلاوتها . ثم يشربونها . وإنما كانوا يفعلون هذا لعزة المـاء الحلو عنـدهم ، وهذا الطريق كان معروفا كما فى (بلوغ الأرب فى أيام العرب (١)) والكرمانى وحينئذ دار النظر فيه فإن نظرنا إلى الاسم فهومقيد وإن رأينا محل استعماله فهو مطلق وإن شئت قلت : إنه كان ماء مطلقا عندهم عرفا ولهذا التردد جاءت رواية التيمم مع الوضوء (٢) وراجعله (العقد الفريد) وكتاب (الناسخ والمنسوخ)

فرق بين التلامذة والشيوخ حكمنا لامحالة أن هاشماً عندالدارقطنى لايكون إلا أحد الرواة من هده السلسلة وهى هشام كما عند أبى داود وبعد فليس فى هذا الباب إلا حكم الوجدان والدوق ولا يذوق إلا معتنى بق الثقفى فهو عندى عمرو بن غيلان الثقفى كما هو مصرح فى سند الطبرانى المذكور سابقاً وهو صحابى صغير كما ذكره الحافظ ابن حجر رضى الله عنه فى الإصابة وليس بعبد الله بن عمرو غيلان وهو من رجال ابن ماجه والبيهقى لما مر عليه فى سننه لم يجرح فيه ولا وثقه غير انه لما عدد العلماء من السلف الذين ذهبوا إلى افتراض غسل الرجلين عدّه منهم فدل على كونه عالماً ـ والسد بعد هذا التصحيح لا أقل من الحسن عندى والله تعالى أعلم

هذا مراده رحمه الله تعالى على ما افهم ثم الكلام على الطريق المشهور فقد ذكرناه فى تقريره للترمذى عندنا ولم نذكره ههنا خوفا للإطناب ولشهرته بين العلماء

(١) قال السيدمحمود الشكرى فى باب مايعتبربه جودة الماء عدالعرب من كتابه بلوغ الأرب ص ٣٩١ ج ١ وعلى كل حال أن الماء البارد أنفع ولا سيما إذا خالطه مايحليه كالعسل والزبيب والسكر ونحو ذلك فانه من أنفع مايدخل البدن وأحفظ عليه صحته اه وكنت طالعته فى سالف من الزمان فرأيت فيه ما هو أصرح منه ولكنى لم أجد فيه الآن غير هذا

(٢) قلت وهذا كاللحم فإن السمك لحم حقيقة وعليه جرى القرآن إلا أنه لايحنث به الحالف لكونه

قوله : «ولا بالمسكر» والحديث يخالف أبا حنيفة رحمه الله تعالى فى مسألة المسكرات ويوافق الجمهور وغرض البخارى منه أنه إذا كان حراماً فعدم جواز الوضوء منه أظهر قلت . ومسألة المسكر وإن استنصر له الطحاوى وأجاد فيه إلا أن تواتر الأحاديث يخالفه .

باب غسل المرأة أباها الدم عن وجهه . الخ لا يريد بيان مسألة الدم فقط بل نظره إلى خصوص غسل المرأة لأنه اختار أن مس المرأة غير ناقض

قوله : «عن وجهه» وإنما ذكره طبقا للقصة

قوله : «قال أبو العالية امسحوا الخ» يعنى قال هذا عند وضوئه ومعنى المسح على اللغة لا على العرف الحادث بمعنى إمرار اليد المبتلة (١)

باب السواك

واعلم أن السواك مع كونه متواترا لم يخرج المصنف أحاديث فضيلته ولم يهتم به فى تراجمه نعم أخرج فى باب الجمعة حديثا جيدا مع كونه أليق بباب الطهارة ولا أدرى ما وجهه ؟ ولعله عده من متعلقات الصلاة كما هو نظر الشافعية ولذا أخرجه فى كتاب الصلاة ثم الحديث الذى أخرجه فى باب الجمعة لفظه «مع كل صلاة» فلم يعتبره من أجزاء الطهارة ولذا لم يذكر فى هذا الباب والله تعالى أعلم .

ثم إن الحنفية قائلون باستحبابه عند القيام إلى الصلاة أيضا إن أبطأ بعد الوضوء

قوله : «فاستن» أى فاستواه على أسنانه مشتق من السن

قوله : « يشوص » أى إجراء السواك فى داخل الفم

مهجوراً عرفاً فهذا موضع مشكل فلحال العرف يسع لنا أن نقول أن من وجد النبيذ فقد وجد الماء المطلق فينبغى له أن يتوضأ منه ولكونه ماء مقيداً يسوغ لنا أن نقول فيه إنه معدم للماء فيجب عليه أن يتيمم فهذه من مراحل الاجتهاد دون مسائل النصوص ومن أراد من الحنفية أن يجعلها مسألة منصوصة فقد حاد عن طريق الصواب والحق إن شاء الله تعالى مانبهاك عليه وله نظائر فى الفقه أيضاً أكثر من أن تحصى فعليك بها .

(١) قلت والمروى عن أبى العالية فى مصنف ابن أبى شيبة أنه اشتكى رجله فعصبها وتوضأ ومسح عليه وقال إنها مريضة وهذا غير الذى ذكره البخارى على مالا يخفى عينى .

باب دفع السواك إلى الأكبر الخ

لعله يريد ترتيب إعطائه ويستفاد منه كونه من أشياء الفضيلة

قوله : «وقال عفان الخ» هذا مقاولة مع أن عفان شيخه فلعله أخذه منه مقاولة لا مذاكرة وما يسمع من الشيخ فى سلسلة الكلام وإن لم يجلس للتحديث فهو مقاولة فإن جلس للتحديث فهو مذاكرة فالتعهد فى المذاكرة أزيد من المقاولة فالمقاولة كمجلس الوعظ

قوله : «أرانى أتسوك» ويعلم منه أنها قصة الرؤيا ومن بعض الألفاظ أنها قصة اليقظة كما عند أبى داود فذهب بعضهم إلى التعدد وجمع بأنه رآه أولا فى الرؤيا ثم وقع فى اليقظة كذلك وقد كان يرى أشياء فى المنام ثم تقع له مثلها فى اليقظة

قوله : «فقيل لى» وعلم منه أنه شىء فضيلة حيث نزل فيه الوحى .

فائدة فى معنى الرؤيا

واعلم أن مايرونه الأنبياء عليهم السلام من أشياء الغيب فى اليقظة يقال له الرؤيا أيضا لأن الرؤيا التى يراها النائم فى نومه لا يراها غيره كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون أشياء فى اليقظة ولا يراها غيرهم وفى الصحيح لابن حبان : أنا بشارة عيسى ، ورؤيا أمى ، وكانت رأت نورا من الشرق إلى الغرب عند ولادته ثم أطلق عليه الرؤيا وفى سفر الدانيال أن يختم بعد سبعين أسبوعا على الرؤيا وعنى بها مشاهدات الأنبياء عليهم السلام والنبوة فما أرى النبى ﷺ كان رؤيا عين وإنما أطلق عليه الرؤيا لما قلنا وسيجىء مزيد بحث فى التفسير

قوله : «قال أبو عبد الله» اختصره نعيم وفى الميزان أن نعيما هذا كان يزور حكايات فى أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يقال إن البخارى إنما أخرجه فى الاستشهاد دون الأصول لأنا نقول إنه أخرج عنه فى الأصول أيضا كما فى باب فضل استقبال القبلة الخ ص ٥٢ وفى موضع آخر أيضا فينبغى أن يؤول مافى الميزان ويقال إن معنى التزوير عدم المبالاة لا أنه كان يزوّر بنفسه ولا ريب فى كونه مخالفا لأبى حنيفة رحمه الله تعالى لأنه كان منشئا وكاتبا للقاضى أبى مطيع البلخى تلميذ الإمام فأسر بأمره لأمر ثم كان يرميه بالجهمية بعد . ومن مثل هذه الأشياء البخارى وقال « محمد بن الحسن جهمى » مع أن محمد بن الحسن يرد على الجهم ويقول إن الاستواء على العرش صحيح ومن خالفه فهو جهمى كما فى الفتح ج ١٣ وفى المسايرة لابن الهمام أن أبا حنيفة ناظر مع جهم ثم قال فى الآخر أخرج عنى يا كافر فالعجب أنهم كيف يطعنوننا بالجهمية والله المستعان (١)

(١) قلت وقد رأيت كلاماً للخطابى فى معالمه غريبا جداً يفيدك فى هذا الباب غاية افادة فأذكره لك

باب فضل من مات الخ

وضوءك للصلاة وهذا وضوء لحال الأحداث لا لحال الصلاة وأما الآن فهو خامل عندهم بحيث لا يكاد يعرفونه واشتهر عندهم الوضوء لحال الصلاة فقط لأنه فى المائدة وهو الذى فى كتب الفقه وما عند مسلم الطهور شطر الإيمان فإنه يشمل جميع أنواع الوضوء وصور التطهير لا أنه الوضوء المعروف فقط

قوله : «ثم اضطجع على شقك الأيمن» وهو نوم الأنبياء عليهم السلام لأن التيامن من دأب الشرع فى جميع المواضع ولأن القلب لا يزال يبقى معلقا فيه فلا يغرق فى النوم ولا يطرأ عليه الغفلة ، وعند أبى داود أن نومهم بالاضطجاع على الظهر فينبغى أن يفعل أولا كما عند أبى داود ثم يضطجع كما فى البخارى والنوم على البطن من ضجعة أهل النار . وقالت الأطباء : إن النوم على شق الأيسر أيسر وأسهل وأعون فى الهضم وأنفع للصحة

قوله وجهى إليك (منه یاوه جیز جواقبال علی الله کی ہی)

قوله: «على الفطرة» يعنى تموت كما جئت من عند الله تعالى يعنى (جیساخداتعالی کی یہاں سی آئی تہی ویساہی جاؤکی)

قوله : « قال لا ونبيك الخ» لأن فى لفظ الرسول تكراراً وتمسك منه بعضهم على نفى الرواية بالمعنى لأنه لم يجوزه تبديل اللفظ قلت النهى ههنا لاستلزامه التأكيد والتأسيس أولى

ثم إن الرواية بالمعنى لا تمكن فى اللغة العربية لأنه لا ترادف عند التحقيق ولا تركيب يؤدى مؤدى تركيب آخر نعم يمكن تأدية المعنى المشترك فقط لخصائص كل تركيب على حدة لا يفيدها تركيب آخر ثم إنهم قالوا إن أنسا رضى الله عنه وابن عمر ممن كانوا يرويان باللفظ وابن مسعود رضى الله

فاحفظه فانه خير لك من حمر النعم وكان الشيخ رحمه الله تعالى يذكر مثله من ذوقه كما ستعرفه فى موضع من هذا الكتاب وكان موضع تلك العبارة هناك إلا أنى لم أجده أين هو فذكرته ههنا لئلا ينسينى الشيطان قال الخطابى فى باب المحافظة على الوقت ص ١٣٢ ج ١ مفسراً قول عبادة بن الصامت كذب أبو محمد أن أبا محمد رجل من الأنصار له صحبة والكذب عليه فى الإخبار غير جائز ، والعرب تضع الكذب موضع الخطأ فى كلامها فتقول كذب سمعى وكذب بصرى أى زل ولم يدرك ما رأى وما سمع ولم يحط به قال الأخطل

كذبتك عيناك أم رأيت بواسط ملس الظلام من الرباب خيالا

ومن هذا قول النبى ﷺ للرجل الذى وصف له العسل صدق الله وكذب بطن أخيك اه .

الله عنه ممن كان يروى بالمعنى عند ذهول اللفظ مع التنبيه عليه والإمام رحمه الله تعالى ممن كان يروى باللفظ لأن يحي بن معين لما وثقه قال ولا نكذب بين يدى الله فأنا مارأينا أحسن منه رأيا وكان لا يحدث إلا بما يحفظ وكتبوا أيضا أنه كان من شرائطه عدم النسيان مايرويه مدة عمره .

وهو فى الأصل منقول عن أبى يوسف رحمه الله تعالى ثم إن يحي بن معين ويحي بن سعيد القطان يقال هما حنفيان قلت : وهو على طريق السلف لا كماشاع الآن ثم إن رأيهما لم يكن حسنا فى حق الشافعى رحمه الله تعالى وإن لم يكن حسنا فان الشافعى رحمه الله تعالى أجل من أن يجرح فيه مثلهما

(فائدة) واعلم أنه ينبغى للجنب أن يتوضأ إذا أراد أن ينام لما فى (تنوير الحوالك) عن ميمونة بنت سعد هل يرقد جنب قالت لا أحب إلا أن يتوضأ فإنى أخشى أن يموت فلا يحضره جبرائيل وقد نقله مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى فى حاشية الموطأ أيضا وكان ابن عمر رضى الله عنه يفعله إلا أنه لم يكن يمسح فى وضوئه هذا ولعله يكون عنده فيه قدوة وفيه عندى أحاديث عديدة جيدة عن النبى ﷺ وقد صرح فقهاؤنا باستحبابه وصرحوا بأن هذا الوضوء لا ينتقض من البول والغائط وراجع در المختار وعين العلم . (١)

---

(١) واعلم أن عالمآ من ماوراء النهر لخص إحياء العلوم سماه عين العلم والعراقى لما لم يكن محدثاً أتى فى الأحياء بأحاديث لا اصل لها عند المحدثين فهذا الملخص أسقط منها وعلق على القارى عليه شرحا سماه زين العلم وقد لخصه عالم ربانى حنفى وسماه الطريقة المحمدية وخرج فيه أحاديث الأحياء أيضاً وأسقط الساقط منها وأضاف عليه الأحاديث أيضاً رجل آخر هكذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز

كتاب الغسل

واعلم أن الدلك معتبر فى الغسل لغة وأقربه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى فى الفتح ، ولذا شرطه المالكية وما لادلك فيه لايسمى غسلا بل يقال له الصب والإسالة ولكنه قد مر منا غير مرة أن اعتبار جميع مراتب المسمى أو بعضها من مراحل الاجتهاد فأخذه مالك رحمه الله تعالى بجميع مراتبه وعممه آخرون ، ولا يقال فيه إنه خلاف النص فإن النص لم يتعرض إلى المراتب أصلا وإنما أمر بالمسمى وقد قلنا به .

باب الوضوء الخ

وتقديمه على الغسل سنة والتوضؤ بعده إن توضأ قبله بدعة إلا بالتفاصيل المذكورة فى الفقه وظنى أن هذا الوضوء كامل حتى يمسح فيه أيضاً وأما غسل الرجلين فأمره كما فى القدورى إن كان المغتسل يجتمع فيه الماء يؤخرهما وإلا فيغسلهما مع وضوئه ثم فى فصول البقراطى [1] أن الغسل بعد الجماع متصلا قد تورث علة .

قوله : «الغرفة» بالفتح فى الإناء والغرفة بالضم فى النهر قال تعالى (إلا من اغترف غرفة بيده .)

باب غسل الرجل الخ

وهكذا بوب فى الوضوء ص ٣٢ « باب وضوء الرجل مع امرأته » فكأنه ترك مذهب أحمد رحمه الله تعالى وقد مر منى تفصيل المسألة وأن الفضل لايصدق بالغسل جميعاً وأن مناط أحاديث النهى هو الإيثار .

قوله : «الفرق» إناء يسع ثلاثة آصع فان كان ملآن يصير لكل منهما صاع ونصف والمعروف فى عادته فى الغسل صاع وقد مرّ أنه لاتحديد فيه والأمر تقريبى وإن كان خالياً فالأمر تحقيق ويصير لكل منهما صاعا صاعا فإنه لايلزم بكون الفرق هذا القدر أن يكون الماء فيه أيضاً كذلك فيمكن أن يكون الماء على قدر عادته .

---

(١) وفى تقرير الفاضل عبد العزيز عن فصول القراطى أن عدم الاغتسال من الجنابة يورث البرص والدفر والجماع فى الحيض يورث الجذام فليحرره

* قلت ولعل هذا من قبيل حفظ كل ما لم يحفظه الآخر (المصحح)

باب الغسل بالصاع الخ

وإنما ترجم به لعنايته به ولوروده فى الأحاديث والعناية ههنا كعناية أهل المعانى وقد مر أنه لم يعتن به أحد من الأئمة غير محمد رحمه الله تعالى فإنه اعتبره فى الغسل اتباعاً للاثر لاتحديدا و توقيتاً .

قوله « وأخو عائشة » أى رضاعا .

قوله « الجدى » منسوب إلى الجدة وهو الأفصح من الجدة وبالفتح لحن

قوله « ثم أمنا » وهو عند مسلم وأبى داود أبسط منه وفى إسناده يحيى بن آدم وهو من رجال الكوفة وراجع له (نيل الفرقدين) فان الحافظ رحمه الله تعالى غلط فى شرح أثره .

باب الغسل مرة واحدة . وهو جائز عندنا أيضاً .

قوله : « ثم أفاض على جسده » وهو موضع الترجمة وقد حصل لى التردد بعد المراجعة إلى طرقه فى اكتفاء النبى صلى الله عليه وسلم فيه بالمرة الواحدة ولعله جرى فيه على عادته بالتثليث فإن كان فى هذه الواقعة هو التثليث فالترجمة لبيان المسألة فقط .

باب من بدأ بالحلاب الخ

والحلاب (۱) إناء معروف وما قيل إنه تصحيف جلاب بمعنى كل آب أو بمعى حب المحلب فكله شطط لأنه استعمله المصنف رحمه الله تعالى فى مواضع والقول بالتصحيف فى المواضع كلها أو تغليط المصنف رحمه الله تعالى بأنه فهم معناه حب المحلب للاستنفاق بينهما بعيد جداً . ولأنه ورد هذا اللفظ فى الحديث صراحة وقد استشكل عليهم جمع الحلاب والطيب . قلت : بل الجمع بينهما لكون التقابل بينهما تقابل التضاد فإن فى الحلاب يبقى ريح اللبن فأشار إلى أنه لا بأس بريحه ولونه إن ظهر فى الماء وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى أثره بعد الغسل فلا بأس به أيضاً ونظره

---

(۱) قال الخطابى فى معالم السنن الحلاب إناء يسع قدر حلبة ناقة وقد ذكره محمد بن اسماعيل فى كتابه وتأوله على استعمال الطيب فى الطهور وأحسبه توهم انه أريد به المحلب الذى يستعمل فى غسل الأيدى وليس هذا من الطيب فى شىء وإنما هو على ما فسرته لك ومنه قول الشاعر :

صاح هل رأيت او سمعت براع رد فى الضرع ماقرى فى الحلاب

ص ۸۰ ج ۱ وقد ظهر مما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى إنه لاحاجة إلى تغليط البخارى كما فعله الخطابى فتشكر

إلى الترجمة الآتية « باب من تطيب ثم اغتسل وبقي أثر الطيب » وإن كان استعمال الطيب هناك للجماع ليحصل النشاط لا للغسل والتطيب قبل الاغتسال أيضاً شائع في بعض البلاد فيدهنون أولا ثم يغتسلون والمعروف في بلادنا التطيب بعد الغسل فقط . والحاصل أن مطمح نظره في هذه الترجمة أنه لو بقي في الماء أثر الحلاب أو شيء من جنسه فلا بأس به وبعبارة أخرى أنه لا بأس بماء اختلط به شيء طاهر . أما مسألة الطيب فجاء استتباعاً وحينئذ لا يرد أنه لا ذكر له في الحديث على أنهما يشتركان في معنى بقاء الأثر ففي الحلاب يبقى أثر اللبن وفي التطيب يبقى أثر الطيب فيقول إنه لا بأس ببقائهما بعد الاغتسال .

قوله : نحو الحلاب ، وفي الطرق إنه كان الحلاب بعينه .

باب المضمضة والاستنشاق

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى والثوري إنهما واجبتان في الغسل واختاره أحمد وإسحق مطلقاً قلت : ولا ريب في ثبوتهما في غسله صلى الله عليه وسلم وتعيين المراتب من باب الاجتهاد فصار نظرنا أنهما واجبتان حيث شدد الشرع في الجنابة مالم يشدد في الحدث الأصغر فنهى الجنب عن قراءة القرآن ولم ينه عنها المحدث بالحدث الأصغر فعلمنا أن للجنابة سراية إلى الباطن أزيد من الحدث الأصغر فقلنا بالافتراض ومن زعم أن الفرض لا يثبت بالخبر الواحد فقد سها فإنه يثبت بالخبر أيضاً إلا أنه لا يكون قطعيا ولا يجب كون كل فرض قطعيا نعم ما ثبت بالكتاب يكون قطعيا قطعا ثم إن حفص بن غياث هذا الذي في الإسناد من مختص تلامذة أبي يوسف والبخاري إذا يأخذ حديث الأعمش يعتمد فيه على حفص هذا .

قوله الغسل بالضم مصدر واسم وبالفتح مصدر والغسل بالكسر الماء ولكنه نادر . ثم إن استعمال المنديل جائز وراجع المسألة من المنية وقاضي خان وفي واحد منهما كراهة استعمال المنديل وتحمل على التنزيه والحاصل أنه ليس بسنة وتكلم في لفظه واشتقاقه وهو مشهور .

باب مسح اليد الخ

قوله : «الحميدي» رفيق الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في سفره وحامل لواء مذهبه ومخالف لأبي حنيفة رحمه الله تعالى ولما كان البخاري من تلامذته اتبع شيخه في الخلاف أيضا وهذا هو الدأب من القديم إلى الحديث أن التلامذة يتبعون مشائخهم في أعمالهم وأخلاقهم وشمائلهم وخصائلهم ومسائلهم . ونقل البخاري قصة حلق الحجام رأس الامام وإصلاحه له مع أن مدارك الإمام

دقيقة فإن التيامن يمكن أن يكون باعتبار الخالق وباعتبار المخلوق كليهما . وكذا استقبال القبلة . فليراع الحميدى هذه الأمور أيضا وليحذر عن الطعن فى حق الإمام الذى معظم الأمة على أثره . ولمثل هذه الأمور لم يكتب البخارى مناقبه فى أحد من تصانيفه لأنه لما بلغته مثالبه ومناقبه وغلب على ظنه مثالبه فقط أعرض عن مناقبه . ثم إن هذه أمور وعوارض تعترى الرجل ولا يجب أن يستقر عليه رأيه كما أنك تسمع اليوم فسق رجل فتنفرعنه ثم تبلغ إليك محاسنه فيتبدل رأيك فيه وتحبه . فهذه أمور ليست مما يستقرعليه الإنسان بل يبنى على الإخبار وأجدفى الصحيح كثيراً من الرواة من تلامذة أبى يوسف ومحمد رحمهماالله تعالى لأنه ترجح عنده مناقبهم ولم أر عن الشافعى رحمه الله تعالى حرفا فى هجو الإمام بل ينقل منه المناقب حتى أنى لم أر مناقب محمد رحمه الله تعالى أزيد مارأيته فى كلامه فمنها أنى تحملت عنه وقرى بعير من العلم . ومنها أنه كان يملأ العين والقلب . وأنه إذا تكلم فكأنما ينزل الوحى . وينقل عن أحمد ومالك رحمهما الله تعالى بعضا من المناقب . وشيئا من المثالب أيضا . وسببه وقوع الفتن والمصائب من جهة الحنفية . وفى تاريخ الخطيب لفظ الكفر أيضا فى حق الامام كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا . وهو شافعى فى المذهب وأجاب عنه السلطان . . وسماه السهم المصيب فى كبد الخطيب وقد طبع الآن وليراجع فى هـــذه الأمور إلى الخارج والواقع ألا ترى ماذا يفعل الناس اليوم ؟ وكيف يتهم بعضهم بعضا .

واعلم : أن مشايخنا رحمهم الله تعالى اختلفوا فى جواز الاقتداء عند الاختلاف فى المذهب بين الإمام والمأموم فقيل : إنه جائز إذا علم من حال الإمام أنه يحتاط فى مواضع الخلاف وإلا لا . وقيل : إذا شاهد إمامه يرتكب ناقضاً من النواقض المختلفة فيها كمس المرأة ومس الذكر أوخروج الدم من غير السبيلين لايجوز اقتداؤه لمن كان يراه ناقضا وإلا صح ، قلت والذى تحقق عندى أنه صحيح مطلقا سواء كان الإمام محتاطا أم لا وسواء شاهد منه تلك الأمور أم لا فإنى لا أجد من السلف أحدا إذا دخل فى المسجد أنه تفقدأحوال الإمام أو تساءل عنه . بيد أنهم كانوا يقتدون وينصرفون إلى بيوتهم بلا سؤال ولا جواب . وفى فتاوى الحافظ ابن تيمية أن هارون الرشيد افتصد مرة ثم قام ليصلى وكان أبو يوسف رحمه الله تعالى موجوداً هناك فاقتدى به مع علم الناقض عنده . فإن قلت كيف الاقتداء مع تيقن الإمام على عدم الطهارة عنده قلت إنما يتوجه السؤال إذا كان الإمام على أمر باطل قطعا وهذه مسألة مجتهد فيها أمكن فيها أن يكون الحق إلى الإمام وأمكن أن يكون فى جانب آخر ولذا لا يسع لك أن تحكم على صلاة الآخرين أنها باطلة عند الله تعالى ولكن يبذل الجهد ويتحرى الصواب لينال الثواب بقدر الاجتهاد . ولذا أقول إن

الإمام إن كان شافعيا وتكلم ناسيا ثم مضى فى صلاته لعدم كونه ناقضاً عنده ينبغى أن يفسد صلاة المقتدى الحنفى لأن بين المسألتين فرقاً فإن مسألة التكلم قليلة الوقوع جداً بل ليست فيه إلا واقعة ذى اليدين فإن تمت على نظر الحنفية ينهدم مراد الشافعية عن أصله وليس فى أيديهم غيرها شيء. بخلاف مسألة النواقض فإنها كثيرة الوقوع من الصدر الأول وما تكون كذلك لا يمكن فيها فصل الأمر أبدا ثم الذين قالوا بالجواز عند الاختلاف فى الفروع افترقوا فرقتين : فقال قائل منهم إن العبرة لرأى الإمام فإن تحقق ناقض على مذهبه وانتقض وضوءه لا يجوز الاقتداء به وإلا جاز ، ولا عبرة بحال المقتدى وإليه ذهب الجصاص ، وهو الذى اختاره لتوارث السلف واقتداء أحدهم بالآخر بلا نكير مع كونهم مختلفين فى الفروع ، وإنما كانوا يمشون على تحقيقاتهم إذا صلوا فى بيوتهم أما إذا بلغوا فى المسجد فكانوا يقتدون بلا تقدم وتأخر ، ولم ينقل عن إمامنا أنه سأل عن حال الإمام فى المسجد الحرام مع أنه حج مرارا ، وقال آخرون إن العبرة لرأى المقتدى والقول الثالث فيه لنوح افندى وهو فاضل ذكى متيقظ بعد الشيخ ابن الهمام وله حاشية مبسوطة على الدر المختار أودع فيها مباحث لطيفة ويعلم منها أنه رجل محقق ، واختار أن الاقتداء إنما يصح عند تلاقى الرأيين أى المقتدى والإمام وإلا لا وهذا القول من جانبه وليس عن السلف . وهناك صورة أخرى وهى أن الإمام صلى وكان على غير وضوء على رأيه وعلى وضوء على رأى المقتدى مثلا كان شافعيا فمس امرأة ثم أم الناس فهذا على وضوء عند الحنفية ومحدث على مذهبه فيجرى فيه الاختلاف المذكور أيضا .

قال الشيخ ابن الهمام : إن شيخه سراج الدين تلميذ صاحب الهداية كان يختار مذهب الجصاص وأنكر مرة أن يكون فساد الصلاة فيه مرويا عن المتقدمين وإنما أوجده المتأخرون فذكرته بمسألة الجامع الصغير فى الجماعة الذين تحروا فى الليلة المظلمة وصلى كل إلى جهة مقتدين بإمامهم أن صلاة من علم حال إمامه على خطأ فاسدة لاعتقاده إمامه على خطأ فانها تدل على أن الاعتبار لرأى المقتدى عند السلف أيضا وليس إيجاداً من المتأخرين فقط فلم يجبه شيخه ، قلت : الفرق ظاهر ونظير الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وكذا سكوت شيخه فى غير محله ، فإن معاملة القبلة قطعية يمكن فصلها بالرجوع إلى الحس بخلاف النواقض فإنه لاسبيل فيها إلى الفصل بعد اختلاف السلف فيها اختلافا كثيرا فلو علم المقتدى إمامه على خطأ فى مسألة التحرى ينبغى أن لا تصح صلاته بخلاف الاجتهاديات التى لا تزال الأنظار تدور فيها إلى الأبد ووجه الفساد فى المسألة المذكورة ليس مافهمه الشيخ من مخالفة اعتقاده لإمامه بل هو ترك المتابعة له وهى من الواجبات وكان مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالى أيضا يذهب إلى مذهب الجصاص ويستعين بمسألة قضاء

قاضى فى العقود والفسوخ فإنه ينفذ ظاهرا وباطنا مع شرائطها المذكورة فى الفقه وقد
سبق منى فى المقدمة أن أهل قباء إنما عملوا بخبر الواحد وتركوا قبلتهم الثابتة بالقاطع لهذا المعنى
لأنه كان عندهم طريق التحقيق والتثبيت وفى مثله يجوز أن يكون الخبر ناسخاللقاطع . والحاصل:
نه لانزاع فى الجزئى القليل الوقوع وإنماالكلام فيما تواترفيه الخلاف كالنواقض ثم لايذهب
عليك أن ابن نجيم فى باب قضاء الفوائت وابن عابدين فى مقدمة رد المحتار سها سهوامصرا حيث
سعا اللأمى الذى لا يعلم مذهب أحد أن يستفتى فى صلواته الخمس من أى عالم من علماء المذاهب
لأربعة شاء ويعمل بما شاء من فتاواهم ، أقول وهذا باطل فإن حاصله : أن الأمى ليس له مذهب
القياس على مسألة الاقتداء فاسد فإن الاقتداء لا مناص فيه عن المتابعة بخلاف العمل بالمذاهب
إن له أن يتقيد بمذهب ويتابعه فى مسائله . أما العمل بمذهب الشافعى رحمه الله تعالى فى صلاة
بمذهب الحنفية فى صلاة أخرى فسلك غير مستقيم والتزام للتناقض ولا نظير له فى الدين .
تحقيقه : أن المسائل من مذهب واحد تكون متسقة أعنى به أنه تكون بينها سلسلة وارتباط فى
هن المجتهد فإذا خلط فى هذه المسائل فيعمل تارة بهذا وأخرى بهذا يلزم التناقض وإن لم يبد فى
ادىء الرأى لأنها ربما تبنى على أصول مختلفة يخالف أحدهما الآخر فإذا عمل بتلك المسائل كلها
بتلى فى التناقض من حيث لا يدريه فإن تلك المسائل وإن لم تكن متناقضة إلا أن الأصول التى
تفرع عليها تلك المسائل تكون متناقضة فلا يلوح التناقض بين تلك المسائل فى بادىء الرأى مع
نه متحقق بعد الإمعان .

ثم مافى كتب الفقه أن الرجوع من التقليد بعد العمل غير جائز ليس معناه ما يهمه بعض
لقاصرين أنه لا يجوز كون الشافعى حنفيا أو بالعكس . وكذا ليس معناه عدم جواز ترك تحقيق
عد سنوح تحقيق آخر خلافه لأنه يجوز التحول من مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر إن بدا له
دعته حاجة . وكذا يجوز للمجتهد أن يترك تحقيقه ويختار الجانب الآخر إن رأى فيه الصواب
إن الشافعى رحمه الله تعالى كان قائلا بعدم وجوب الفاتحة على المقتدى فى الجهرية ثم رجع عنه
اختار وجوبها قبل وفاته بسنتين . فهذا أيضا جائز بل معناه أنه إن اختار تحقيقا فى مسألة ثم عمل
عملا لم يكن صحيحا على هذا التحقيق وأراد أن يطلب له صورة الصحة فقال إنى أختار تحقيقا
آخر فى تلك المسألة بعينها تصحيحا لعمله فإنه لايجوز كحنفى صلى الظهر . ثم ظهر أن الدم كان
سيل منه ومقتضاه أن تفسد ظهره فأراد أن يبقيها صحيحة فقال إنى أختار مذهب الشافعى رحمه
الله تعالى فهذا غير جائز وما نقل عن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه توضأ مرة وصلى به ثم لما علم
أن الماء الذى توضأ منه كانت فيه فأرة وكان أزيد من القلتين قال إنى أختار مذهب الشافعى رحمه

الله تعالى فبعد تسليم صحته أقول إنه جواب على أسلوب الحكيم وليس من باب ترك التحقيق بعد العمل به وغرضه أنا نحكم بنجاسة الماء عند العلم بها كما هو مذهبه فلم يكن نجسا على مذهبه إلا بعد العلم بها ولم تكن له حاجة إلى ترك تحقيقه ولكنه نحو تعبير جريا على أسلوب الحكيم وإنما أنكرته لأنه لم يثبت عندي عن السلف الرجوع بهذا المعنى وقدوتي في هذا الباب وعمدتي عبد الله بن المبارك فقد قال الترمذي في باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح ص ١٤١ ج ١ وذكر عن عبد الله بن المبارك أنه سئل عن رجل حلف بالطلاق أن لايتزوج ثم بداله أن يتزوج هل له رخصة أن يأخذ بقول الفقهاء الذين رخصوا في هذا فقال ابن المبارك إن كان يرى هذا القول حقاً من قبل أن يبتلى بهذه المسألة فله أن يأخذ بقولهم فأما من لم يرض بهذا فلما ابتلى أحب أن يأخذ بقولهم فلا أرى له ذلك اه‍ .

باب هل يدخل الجنب يده في الإناء الخ

فصرح في هذه الترجمة بنجاسة المني وعده من القذر واختار أن الماء المستعمل طاهر وإليه ذهب الجمهور وقال مالك إنه مطهر أيضاً .

قوله : « ولم ير ابن عمر رضي الله عنه الخ » وهذا القدر عفو عند مشائخنا القائلين بنجاسة الماء المستعمل أيضا وفي الدر المختار أن العبرة عند اختلاط المستعمل مع غيره للغالب

قوله : « غسل يده » يعني إن تيسر له الغسل قبل الإدخال فإنه يغسلهما وإلا يسع له أن يدخلها في الإناء وتركيبه مذكور في شرح الوقاية ونقل الشيخ العيني رضي الله عنه عن ابن عمر بإسناد قوي أن الحائض إن أدخلت يدها في الماء تنجس ولعل فيه تفصيل عنده وفي الفتاوى لابن تيمية عن أحمد رضي الله عنه أن الجنب إن أدخل يده في الماء نجسه فهاتان المسألتان تدلان على نجاسة الماء المستعمل وإنما ذكرتهما لتخليص رقابنا على رواية نجاسة الماء المستعمل فكأن لها مسكة أيضا وغرض البخاري من هذه الأحاديث إثبات غسل اليدين قبل الاغتراف والاغتراف قبل غسلهما عند الحاجة ليثبت به طهارة الماء المستغمل وإن كان التوقي منه مطلوبا

قوله : « حدثنا أبو الوليد ثنا شعبة الخ » هذا هو الإسناد في قدر ماء وضوئه ﷺ أنه كان ثلثي المد عند النسائي .

باب : « تفريق الغسل والوضوء » فيه تعريض إلى المالكية وإشارة إلى أن الموالاة ليست بشرط واختار فيه مذهب الحنفية

قوله : « ويذكر عن ابن عمر رضى الله عنه » أخرجه مالك فى موطأه وبه أنه غسل رجليه بعد مابلغ المسجد النبوى فثبت منه ترك الموالاة

قوله : فغسل قدميه قلت وفيه تأخير غسل القدمين فقط وليس فيه أنه غسلهما بعد الجفاف أو قبله .

باب إذا جامع ثم عاد الخ

ثم الغسل عند كل جماع مستحب عندنا ولا يدرى أنه مستحب فقهى أو لكونه أنفع وذهب بعضهم إلى الوجوب .

قوله : «ومن دار على نسائه فى غسل واحد» ومرادالبخارى من هذا الغسل هو الذى فى الآخر بعد الجماع عن الكل

قوله : « ذكرته لعائشة رضى الله عنها » وكان عند ابن عمر أن بقاء أثر الطيب بعد الإحرام أيضاً جناية فهذه هى المسألة التى ذكر لها وإليه مال مالك رضى الله عنه ومذهب الجمهور أنه لابأس بالطيب قبل الإحرام وإن بقى أثره أو جرمه بعده

قوله : «فيطوف على نسائه» وظاهره يخالف القسم فقيل إنه لم يكن واجباً على النبى ﷺ لقوله تعالى «وتؤوى إليك من تشاء ـ الآية» وقيل إنه يجوز مطلقاً بعد ختم الدورة الواحدة قبل شروع الدورة الأخرى قلت وليحرر أنه يستقيم على مسائل الحنفية أم لا فإنى لم أر هذا التفصيل فى فقهنا أقول هذه واقعة واحدة فى حجة الوداع لم تقع إلا مرة واحدة وإن كانت ألفاظ الراوى تشعر بكونها عادة . ولكن عندى اتباع الواقع أولى لأنه لم يعلم فى الخارج غير هذه الواقعة فليقصرها على موردها قال ابن الحاجب إن «كان» لايدل على الاستمرار لغة لأنه من الكون إلا أنه يستفاد منه الاستمرار عرفا سيما إذا كان خبره مضارعا قلت وهذا صحيح إلا أن الواقعة ههنا ليست إلا واحدة كما سيجىء

قوله : « وهن إحدى عشر » التسع منهن منكوحة و ثنتان سريتان

قوله : « قوة ثلاثين » وفى الحلية لأبى نعيم قوة أربعين كل رجل من رجال أهل الجنة وفى إسناده أبو حنيفة رضى الله عنه . وأبو نعيم ليس من مخالفى أبى حنيفة رضى الله عنه بخلاف الخطيب وفى الترمدى أن قوة رجل من أهل الجنة كمائة رجل فمن ضرب الأربعين فى المائة يحصل أربعة آلاف كذا ذكره السيوطى . قلت : والذى تحقق عندى بعد هدم اختلاف الألفاظ وتعبير الرواة أنه

أعطى فى الدنيا ما يعطى سائرهم فى الجنة لكونه فى الدنيا من رجال أهل الجنة وليست وراءه إلا تعبيرات وتفننا فى العبارات فليحملها عليه

باب «من تطيب الخ» قوله أنا طيبت فانظر كيف عبرت ههنا بكونها واقعة بخلاف الحديث المار عن قريب فعبرت فيه كأنه كان عادة له فقالت فيه كنت أطيب الخ فهذا كله من تصرفات الرواة وعلى المشتغل أن يتبع الواقع ولا يذهب بكل تعبير

باب «من توضأ الخ» وحاصله أنه إذا اغتسل بعد الوضوء فليس عليه أن يفيض الماء على أعضاء وضوئه ثانياً فإن شاء أفاض عليها الماء أيضاً وإن شاء اكتفى بغسل سائر جسده فقط ولما قابل الراوى بين أعضاء الوضوء والجسد حيث ذكر أولا غسلها وذكر بعده غسل الجسد بثم ظهر أنه أراد من الجسد غيرها وثبت ما رامه المصنف رحمه الله تعالى «سائر» الأفصح أنه بمعنى الباقى من السؤر بمعنى الباقى والفضل وقيل بمعنى الجميع من السور أى من سور البلد

باب إذا ذكر فى المسجد أنه جنب خرج كما هو الخ

قال النحاة إن «كما هو» قد يكون للتشبيه وقد يكون للمفاجأة وهو المراد ههنا

قوله: «ولا يتيمم» ولا يجوز للجنب أن يدخل المسجد عندنا فإن دخل ناسياً يتيمم ثم يخرج وفى رواية غير مشهورة يخرج وإن لم يتيمم كذا فى رد المحتار وهى المختارة عندى وإن كانت غير مشهورة وهو المتبادر من الحديث فإن النبى ﷺ لو كان تيمم لذكره الراوى فهو سكوت فى معرض البيان وأصل الكلام فى قوله تعالى «ياأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ـ الآية».

قال الشافعية رضى الله عنهم: إن صدر الآية فى حكم الصلاة ثم انتقل إلى حكم المسجد فلا يجوز للجنب أن يدخل فيه إلا بطريق العبور والاجتياز. وقال الحنفية: إن آخرها أيضاً فى حكم الصلاة كأولها ومعناه لا تقربوا الصلاة حال كونكم جنباً إلا أن تكونوا مسافرين. ويرد عليه قوله «أو على سفر» فإنه يوجب التكرار على هذا التقدير والجواب أنه أعاده لبيان حكمه لأنه لم يذكره أولا فهذا استئناف بإعادة ما استؤنف عنه وهو نوع من البلاغة. ويرد على الشافعية أنه يجب عليهم تقدير المضاف أى لا تقربوا مواضع الصلاة ليكون المذكور فيها حكم المساجد وهذا خلاف الظاهر فإن المتبادر أنها فى حكم الصلاة دون المسجد وأيضاً قوله «عابرى سبيل» وإن صلح للعبور والاجتياز لغة إلا أن المتبادر منه عرفا المسافر فيقال للمسافر إنه عابر سبيل وابن

سبيل . أقول . والذى تبين لى أن الآية سيقت لبيان أحكام الصلاة ثم انسحبت على ذكر مواضعها أيضاً فالحكم فى القطعة الأولى للعبادة وفى الثانيـــة لمواضع العبادة . فإن شئت سميته صنعة الاستخدام أو غيرها . وحاصلها عندى لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا تقربوا مواضعها جنباً إلا أن تـكونوا مسافرين فوافقت الشافعية فى التفسير والحنفية فى المسألة وكثيراً مافعلتـــه فى مواضع . أما الجواب عن الحديث فقد مر منى فى باب الاستقبال والاستدبار أنه يجوز أن يكون من خصائصه ﷺ لما عند الترمذى فى مناقب على رضى الله عنه عن أبى سعيد مرفوعا لايحل لأحد غيرى وغيرك أن يجنب فى المسجد (بالمعنى) واستغربه الترمذى وعده ابن الجوزى فى الموضوعات. قال الحافظ رضى الله عنه أن الحديث قوى وأخرج له متابعات وقد مر من قبل مفصلا فراجعه

(فائدة) واعلم أن الروايات إذا اختلفت عن إمامنا فى مسألة فعامة مشائخنا يسلكون فيها مسلك الترجيح فيأخذون لظاهر الرواية ويتركون نادرها وليس بسديد عندى سيما إذا كانت الرواية النادرة تتأيد بالحديث فإنى أحمله على تلك الرواية ولا أعبأ بكونها نادرة فإن الرواية إذا جاءت عن إمامنا رحمه الله تعالى لابد أن يكون لها عنده دليل من حديث أوغيره فإذا وجدت حديثاً يوافقها أحمله عليها نعم الترجيح إنما يناسب بين الأقوال المختلفة عن المشائخ فإن التضاد عند اختلاف القائلين معقول وربما يكون التوفيق بينهما خلاف منشئهم وحينئذ لاسبيل إلا إلى الترجيح بخلاف ماإذا جاء الاختلاف عن قائل واحد فإن الأولى فيها الجمع فإن الأصل فى كلام متكلم واحد أن لا يكون بين كلاميه تضاد فينبغى بينهما الجمع أولا إلا أن يترجح خلافه والأسف أنهم إذا مروا بأحاديث مختلفة يبتغون الجمع بينها عامة وإذا مروا بروايات عن الإمام إذاهم يرجحون ولا يسلكون سبيل الجمع فالأحب إلى الجمع بين الروايات عن الإمام مهما أمكن إلا أن يقوم الدليل على خلافه فاعلمه ولا تعجل .

قوله « فكبر وصلينا معه الخ » واعلم أن فى تكبيره صلى الله عليه وسلم اختلافاً واضطرابا ذكره أبو داود ص ٣٠ فيعلم من بعض الألفاظ أنه انصرف بعد أن كبر ومن بعض آخر أنه انصرف قبل أن يكبر فذهب ابن حبان إلى تعدد الواقعة وبعضهم إلى وحدتها .

قلت : والذى عندى أن الواقعة واحدة وهى كما فى البخارى وفيه تصريح أنه لم يكن كبر كما « فى باب هل يخرج من المسجد لعلة ص ٨٩ » « حتى إذا قام فى مصلاه انتظرنا أن يكبر » وعند مسلم « فى باب متى يقوم الناس للصلاة ص ٢٣٠ » « حتى إذا قام فى مصلاه قبل أن يكبر ذكر فانصرف » وما فى أبى داود فى بعض ألفاظ « كبر » معناه بلغ موضع التكبير وكاد أن يكبر وهذا التعبير عام فإنهم يعبرون عن القريب من الشىء بالشىء . وذهب البخارى رحمه الله تعالى إلى أن هذه الواقعة بعد

التكبير ثم فرع عليه مسألة وهي جواز تقدم تحريمة المؤتم على تحريمة الإمام وهو مروى عن الشافعي رحمه الله تعالى في رواية ووجه التفريع أن النبي صلى الله عليه وسلم أعاد تحريمته بعد انصرافه ولا بد لوقوعها في حالة الحدث والظاهر من حال المقتدين أن تحريمتهم السابقة قد اعتبرت واعتدبها فلزم تقدم تحريمتهم على تحريمة الإمام . قلت : وأصل النزاع في رابطة القدوة : وسع فيها الشافعية ووسع البخاري أزيد منهم ولما كانت تلك الرابطة عندهم ضعيفة جداً تحملوا تلك الاختلافات بأنواعها فيما بين المقتدي وإمامه فجوزوا الاقتداء عند اختلاف الصلاتين ذاتا وصفة ومن هذا الباب تقدم التحريمة على تحريمة الإمام وعدم سراية فساد صلاة الإمام إلى صلاة المقتدي وهذا كله لأنهم لم يروها شديدة بخلاف الحنفية فإنهم شددوا فيها ولذا عبرو عنها بلفظ « التضمن » كما في الهداية فانعكست عندهم التفريعات بأسرها . فالحاصل أن مسائل القدوة عند الشافعية على خلاف مسائل التضمن عند الحنفية . ولما اختار المصنف رحمه الله تعالى مسائلهم على أوسع وجه ذهب إلى جواز تقدم التحريمة أيضا ولعلك علمت مما سبق أن تمسك الإمام البخاري إنما ينهض إذا سلمنا أنه ﷺ كان دخل في الصلاة وفرغ عن التكبير وأن القوم لم يعيدوا تحريمتهم. وفي كلا الأمرين نظر أما الأول فقد علمت . وأما الثاني فلأنه روى أن القوم أعادوا تحريمتهم كما في الدار قطني أنهم كبروا بعد انصرافه ﷺ . على أن المسألة عند المصنف رحمه الله تعالى أن الإمام إن كان فرغ عن التكبير يجب على القوم أن لا يزالوا قائمين على هيأتهم مع أن رواية أبي داود صريحة في أنه أمرهم بالجلوس ففيه عن محمد رحمه الله تعالى مرفوعا قال فكبر ثم أومأ إلى القوم أن اجلسوا فذهب فاغتسل وكأن هذا الراوي يناقض نفسه عند المصنف رحمه الله تعالى فإنه يذكر تكبير الإمام ومع هذا يقول أنه أمرهم بالجلوس وهذا يناقض ثبوت التكبير عنده لأن الجلوس عنده فيما إذا لم يكبر الإمام وعبارة المصنف رحمه الله تعالى ص ٨٩ في بعض النسخ هكذا « قيل لأبي عبد الله إن بدا لأحدنا مثل هذا يفعل كما فعل النبي ﷺ قال فأي شيء يصنع فقيل ينتظرونه قياما أو قعوداً قال إن كان قبل التكبير فلا بأس أن يقعدوا وإن كان بعد التكبير ينتظرونه قياماً » وحكى بعض المحدثين عن أبي داود في هذه الواقعة جلوس بعض وقيام بعض [1] .

---

(١) قلت والذي في أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم مكانكم او كما أنتم بعد اختلافهم في أنه كان إيماء أو قولا ولم أر في أحد من الروايات أنه أمرهم بالقيام صراحة بل في بعضها « فلم نزل قياما ننتظره » بعد قوله « مكانكم » فهذا يشعر أن قيامهم كان من عند أنفسهم حملا لقوله مكانكم على القيام مع أنه يمكن أن يكون أراد منه عدم تفرقهم من المسجد وحينئذ لا نص في قوله « فلم نزل قياما » دليل للبخاري

ثم اعلم أنه ينبغي للرسول أن تقع له مثل هذه الواقعة مرة أو مرتين لقوله ﷺ إنما أنسى لأسن ولكونهم بشراً فينسون كما تنسون وهذا كمال فى حقهم ورحمة فى حق أممهم .

باب من اغتسل عريانا وحده الخ

هذه الترجمة إذا كان فى الفضاء أو أمن من مرور الناس وفى مراسيل أبى داود أنه لو اغتسل فى الفضاء فليخط حوله خطاً لأن هناك أيضاً من عباد الله من يستحى منهم فالمطلوب التستر ولو اغتسل عرياناً لا يكون معصية .

قوله : « الله أحق » يعنى أن الله سبحانه وإن كان يعلم سرهم ونجواهم إلا أنه ينبغى أن يستحى منه مما يستحى فيما بين الناس فهذا من الآداب .

قوله : « يغتسلون عراة » ولعله كان فى التيه لانعدام العمارات فيها .

قوله : « ثوبى حجر » يدل[1] على أن فيه شعوراً ولكنه من نحو العلم الحضورى فقط .

قوله : لندبا ترجمته فى لساننا (ليكين) قلت وإنما رؤى عليه من ضربه ندباً فقط لأنه قدر منه تفجر الأعين وإلا لانعدم بضرب موسى وأين كان للحجر أن يضربه نبى مغضباً عليه ثم يبقى موجوداً ، ألا ترى أنه وكز واحداً من أهلهم فقضى عليه ولطم الملك ففقأ عينه وأشار النبى ﷺ برمح إلى رجل ناداه فى أحد (يامحمد) وأراد أن يبارزه فخر يتدهده ودعا بالويل والثبور حتى مات محرفاً ولذا قيل شر القتلى من قتله نبى ولذا لم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم القتال .

على أن قيامهم كان بأمر النبى صلى الله عليه وسلم مع ثبوت الأمر بالجلوس عنه صلى الله عليه وسلم صراحة والذى يظهر أنه لم يأمرهم بالقيام ولا بالجلوس وإنما أشار إليهم أو تكلم كلاماً فحمله بعضهم على الأمر بالقعود وبعضهم على الأمر بالقيام فلم يزل بعضهم قائماً وقعد بعضهم كما نقله بعض المحدثين عن أبى داود ثم إن ترجح أنه تكلم معهم كلاماً تجرى مسألة الكلام فى الصلاة أيضاً والظاهر فيه عندى أنه جمع بين الإشارة والكلام وهو المعروف فى مثل هذه المواضع سيما على ما قلنا إنه لم يكبر فإنه لا حجر فى الكلام إذن والله تعالى أعلم

(1) فإن قلت إن الله تعالى لم استعمله فى فعل ينسب إلى الوقاحة فالجواب أن الله تعالى أراد أن يبرىء رسوله من عيب كانوا يرمونه به أعنى الأدرة وكان لابد له من أن يراه عرياناً لئلا يبقى فى أنظار الطاعنين فيه عيب وعلم أن ذلك أنفع لهم من تستره وبقائهم فى التردد على أنه لم تكن فيه عندهم وقاحة فإنه كان من عاداتهم فإذا لم يكن عندهم فيه عيب وكان ذهابه إليهم عريانا أقطع لطعنهم تحمل هذا . كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية .

قوله : « يغتسل عريانا (١) » أي بعد ماصح عن ما ابتلى به .

قوله : عما ترى أي بعد النجاة إلى الآن .

قوله : « لاغنى بي عن بركتك » ماألطف جوابه وأملح أخصر لفظا وأعمق معنى وأليق شأنا فهذا لايمكن إلا ممن اصطفاهم الله لنفسه ومثله جواب موسى عليه السلام حين ناداه ربه خذها ولا تخف فجعل موسى يلف ثوباً على يده ويمد إليه يده ليأخذه فنودي ألا تعتمد بنا قال بلى ولكنى بشر خلقت من ضعف . وكجواب إبراهيم خليل الله عليه الصلاة والسلام قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فهؤلاء الأنبياء عليهم السلام يلهمون جوابهم من جهته تعالى وإلا فمن يتكلم بين يديه إلا من بعد إذنه .

باب التستر

يعني لابأس بالغسل بينهم إذا كانت له سترة تستره عن أعين الناس . وحاصل المسألة عندي أن التستر في الفضاء مطلوب ولو بثوب ولا أقل من خط وإن لم يفعل وأمن المرور لابأس أما في المستحم والمغتسل كما في زماننا فلا بأس بالغسل عرياناً .

قوله : « فوجدته يغتسل » وفي الروايات أنه صلى ثمان ركعات وفي ابن ماجه تصريح بكون التسليمتين على كل ركعتين ثم إنها كانت صلاة الضحى أو شكراً للفتح ووافق وقتها فلينظره .

قوله : « تابعه أبو عوانة » وهو وضاح بن يشكر « وابن فضيل » اسمه محمد .

باب إذا احتملت الخ . وما نسب إلى محمد بن الحسن فلأن مني المرأة قلما يخرج إلى الفرج الخارج فإن خرج وجب الغسل إجماعا .

باب عرق الجنب الخ

وفي الدر المختار أن مدمن الخمر لو وجدت ريح الخمر من عرقه فثوبه نجس . وفي المبسوط

---

(١) واعلم أن النبوة بعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام انحصرت في ذريته بنص القرآن وله ابنان إسحاق وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ولإسحاق عليه السلام ابنان يعقوب وعيص عليهما الصلاة والسلام والنبوة إنما جرت في ذرية يعقوب عليه الصلاة والسلام والظاهر أن أيوب عليه الصلاة والسلام نبي من بني إسرائيل لأنه لا دليل على تقدمه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبعده قد انحصرت النبوة في ذريته ثم في بني إسرائيل وان قلنا إنه من الروم من ذرية عيص عليه الصلاة والسلام لزم إثبات النبوة في ذرية عيص عليه الصلاة والسلام والمشهور خلافه ـ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز ـ

لمحمد رحمه الله تعالى أن غسالة الميت نجسة وحمله المشائخ على ما اختلطت بها نجاسة خارجة منه بخلاف الكافر فإنه جيفة حيا وميتا فغسالته نجسة ولو لم يخرج منه شيء. وظني أن المصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى نجاسة بدن الكافر ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أيضا واختاره الحسن البصري أيضا فلو غمس يده في الماء يصير نجسا كما ذكره العيني فكأنه أسوأ من الخنزير أيضا حيث سؤره طاهر عند مالك في رواية وهو ظاهر القرآن فإنه قال إنما المشركون نجس الخ .

واعلم أن النجس في اللغة ماكان نجسا في ذاته كعذرة الإنسان وبوله لا مااختلطت به النجاسة وعلى هذا لا ينبغي أن يطلق النجس على الثوب النجس بل يقال فيه إنه متنجس لأن أهل اللغة لا يتعارفون إلا ما كان نجسا عندهم وهو ما يكون متقذراً طبعا أما مايكون نجسا بعد حكم الفقهاء فإنه بمعزل عن أنظارهم ولذا لم يضعوا له لفظا ولما لم يكن عندهم لفظ موضوع لهذا النوع من النجس اضطر الفقهاء إلى التوسيع في هذا اللفظ فاستعملوه في النجس والمتنجس أيضاً وأما أصل اللغة فكما قلنا وحينئذ ظهر معنى ماروى عن ابن عباس رضي الله عنه ان المؤمن لاينجس حياً وميتاً ورفعه معلول وقد مر عليه الوزير محمد بن ابراهيم (۱) فقال لا يصح إطلاقه على المؤمن لا حقيقة ولا مجازا وهذا الفاضل زيدي وعندهم أحاديث أهل السنة أيضا حجة والحافظ رحمه الله تعالى لما جاء للحج أجازه أيضا في الحديدة كما ذكره في الدرر الكامنة وقد مر أيضا أن قوله ﷺ إن الماء طهور لاينجسه شيء حمله الشيخ ابن الهمام على الماء الخاص وأخذ اللام للعهد وقيده الطحاوي بقوله «كما زعمتم» كما قيد في سؤر الهرة وانكشف بهذا التحقيق أنه ليس بنجس حال كون النجاسة فيه أيضا فإن له صورة التطهـــير بإخراج النجاسة ونزح البئر فماء الآبار ليس بنجس ولكنه متنجس إلا أنه لما كثر في الفقه إطلاق النجس على المتنجس غفل عن هذا الإطلاق حتى لا يسبق إليه ذهن أحد وعليه قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعدعامهم هذا واعلم أن في الآية حكمين الأول بنجاسة الكافر والثاني بحرمة دخولهم في المسجد الحرام وقد علمت

---

(۱) وهو زيدي من القرن الثامن وكان أخوه الكبير ملكا وهذا وزيراً له وكانت السلطنة في آبائه من نحو ألف سنة والزيدية لايسبون الصحابة وكتب أهل السنة كلها حجة عندهم غير أنهم يفضلون عليا رضي الله عنهم وكتابهم المجموع لزيد بن علي وهو ابن زين العابدين وهو راو لبعض أحاديث أبي داود في موضعين أو ثلاث وعلى تلك المجموع حاشية للوزير المذكور وفيها أن إطلاق النجس لا يصح على المؤمن لا حقيقة ولا مجازا قلت ونفي المجاز مشكل ويعلم من حاشيته أنه رجل دقيق النظر واستجاز من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى حين سمع أنه جاء للحج وسافر له من صنعاء اليمن فأجازه الحافظ رحمه الله تعالى وصنف الحافظ رحمه الله تعالى النخبة وشرحه في السمر - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

مذهب مالك رحمه الله تعالى فى الجملة الأولى وأما فى الجملة الثانية فإنه قال إن الكافر لا يدخل المسجد الحرام ولا غيره مع أنه ثبت فى أحاديث الصحيحين وغيرهما دخولهم فى المسجد ومر عليه القاضى أبو بكر بن العربى المالكى وقال إن تلك الوقائع كلها قبل عامهم هذا وإنما النهى فيما بعد عامهم هذا ثم إن النص وإن خصص المسجد الحرام بالذكر لكنه عمم الحكم بالتعليل فقال إنما المشركون نجس فالنهى عن دخولهم لكونهم أنجاسا فيشمل المساجد كلها ولا يختص بمسجد دون مسجد. وأما الشافعية فلم أر عنهم شيئاً فى نجاسة المشرك وصرحوا أن الكافر لا يدخل المسجد الحرام فوافقوا مالكا رضى الله عنه فى الحكم وخالفوه فى التعميم وأما الحنفية فإنهم قالوا إن المشرك ليس بنجس وله أن يدخل المسجد الحرام وغيره كما فى الجامع الصغير فأشكلت عليهم الآية قلت وفى السير الكبير أنه لايدخل المسجد الحرام عندنا أيضاً كما هو ظاهر النص واختاره فى الدر المختار لأنه آخر تصانيف محمد رضى الله عنه بقى الكلام فى الجملة الأولى بعد فأجيب عنها أن المراد من النجاسة نجاسه الشرك دون نجاسة البدن وهو كما ترى. فإن النجاسة وإن كانت نجاسة الشرك لكن الحكم أن لا يقربوا المسجد الحرام والجواب حينئذ كما فى الكشاف أن المراد من عدم القرب نهيهم عن الحج والعمرة فقط (۱) كما فى الصحيحين وغيرهما أن النبي ﷺ بعد نزولها بعث أبا بكر أميراً وعليا رضى الله عنهما لينادى فى الناس أن لايحج البيت عريان ولا مشرك فاستفاد منه أن الغرض من النهى هو منعهم عن الحج والعمرة وفيه نظر بعد لأنه يجرى البحث فى أنه هل يجوز ترك لفظ القرآن بعد ما انكشف الغرض أم لا والذى يظهر أن ترك تعبير القرآن بحيث

---

(۱) قلت : هذا الجواب قد ارتضى به الجصاص فى أحكامه فقال إنما معنى الآية على أحد وجهين إما أن يكون النهى خاصاً فى المشركين الذين كانوا ممنوعين من دخول مكة وسائر المساجد لأنهم لم تكن لهم ذمة وكان لا يقبل منهم إلا الاسلام أو السيف وهم مشركو العرب أو أن يكون المراد منعهم من دخول مكة للحج ولذلك أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالنداء يوم النحر وفى حديث على رضى الله تعالى عنه حين أمره النبى صلى الله عليه وسلم بأن يبلغ عنه سورة « براءة » نادى ولايحج بعد العام مشرك دليل على المراد بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام ويدل عليه قوله فى نسق الآية وإن خفتم عيلة الآية وإنما كانت خشية العيلة لانقطاع تلك المواسم بمنعهم من الحج لأنهم كانوا ينتفعون بالتجارات التى كانت تكون مواسم الحج فدل ذلك على أن مراد الآية الحج ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج والوقوف بعرفة والمزدلفة وسائر أفعال الحج وإن لم يكن فى المسجد ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من هذه المواضع ثبت أن مراد الآية هو الحج دون قرب المسجد اه يقول العبد الضعيف وهذا عندى كقوله تعالى فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن قيل أريد منه الاعتزال مطلقاً فكذلك ههنا فافهم ـ

لا يبقى له حكم وأثر عسير جداً وإنما يتوسع بمثله فى الأحاديث لفشو الرواية بالمعنى وأما فى القرآن فإنه مشكل سيما إذا كانت المناسبة بين الجملتين ظاهرة كما هو هنا فإنه حكم فى القطعة الأولى بكونهم أنجاسا ثم فرع عليه أن لا يقربوا فهذان الحكمان يرتبطان جداً لما ظهر أثر اللفظ فى الحكم أيضا ولذا اخترت رواية السير الكبير بأن دخولهم فى المسجد الحرام غير جائز وأن النجاسة فيهم أزيد من نجاسة الشرك أما دخولهم فى سائر المساجد فالأمر فيه موسع لأن الأصوليين قالوا إن العموم إنما يكون فى الآحاد لا فى الأزمنة والأمكنة وإن ذهب إليه جماعة أيضا إلا أن المختار عندى أن العموم فى الأفراد والآحاد فحسب لأن الأحوال والأزمنة والأمكنة ليست موضوعا لها ليشملها اللفظ وعلى هذا فالنجاسة عندى محمولة على ما هو المعروف لا على نجاسة الشرك ومع هذا يقتصر النهى على المسجد الحرام لأنه ليس من ضرورة العموم فى الأفراد العموم فى الأمكنة أيضا ليعم النهى سائر المساجد وعلم من هذا الاختلاف أن العموم فى الأفراد قوى وأما فى الأمكنة وغيرها فضعيف حتى أنكره بعضهم كما علمت .

وهكذا يعلم من كتبنا أنهم اعتبروا نجاستهم فوق نجاسة الشرك ففى البدائع عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى البئر سقط فيه كافر ثم أخرج حيا أنه ينزح كله وكذا لو أسلم الكافر يجب عليه الغسل فى رواية كذا فى الذخيرة عن الحسن بن زياد فدل على أن نجاسة هؤلاء أزيد من نجاسة الشرك إلا أنه لا يدرى أنه إلى أين تجرى وأين تكف ـ وأجاب ابن رشد عن الإشكال المذكور أن إطلاق النجس عليهم أجرى مجرى الذم فالله سبحانه وتعالى بالغ فى ذمهم ونزلهم منزلة النجس لا أنهم أنجاس حقيقة فلا يرد عليه شيء ـ والحاصل أن ههنا أربعة أجوبة :

الأول أن المراد من النجاسة نجاسة الشرك وهـذا لا ينفع فى المسألة الثانية لصراحة الحكم بعدم القرب على أنه حمل اللفظ على الغير المعروف والمعروف هو النجاسة المتعارفة التى تتقذرها الطبائع ثم إنه لا يرتبط بالمسائل لأن ما فى الفقه يدل على أن نجاستهم فوق نجاسة الشرك لتعلق بعض أحكام النجاسة بأبدانهم أيضا نعم إن اخترنا رواية الجامع الصغير فله وجه ونفاذ

والثانى أن المراد من النجاسة هى التى تعارفت عندهم مع التزام النهى عن دخولهم فى المسجد الحرام كما فى رواية السير الكبير .

والثالث أن المراد من النهى عن القرب هو الحج والعمرة دون الدخول مطلقا وفيه أنه يلزم عليه ترك تعبير القرآن رأسا وهو مشكل سيما إذا اتضحت المناسبة بين القرينين فإن الحكم بالنجاسة يدل على أن الغرض عدم دخولهم مطلقا دون المنع عن الحج والعمرة فقط .

والرابع أن اللفظ النجس أخرج مخرج الذم وما يساق لأجل الذم أو المدح لا يعتبر فيه اللفظ

ويكون المراد هو المعنى فقط فكذلك فيما نحن فيه لما أطلق عليهم النجس ذما وشناعة لهم لا يجرى عليهم ما يجرى على النجس حقيقة

قوله : « سبحان الله » وفى النظم لابن وهبان مامعناه أن إخراج تلك الكلمات عن موضوعها ليس بصحيح قلت : ورأيت كثيرا مايخرجونها عن موضوعها كما ترى ههنا فإنها وإن وضعت للتسبيح لكنه مستعمل فى التعجب .

باب كينونة الجنب — لعله يشير إلى ما رواه ابن ماجه أن الملائكة لا تشهد بيتا فيه كلب أو جنب أو تصاوير إلا أنه ليس على شرطه

باب نوم الجنب

وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى عند الطحاوى أنه لا بأس بنوم الجنب من غير أن يتوضأ لأن التوضى لا يخرجه من حال الجنابة إلى حال الطهارة وعندهما يتوضأ ثم ينام لما فى تنوير الحوالك من معجم الطبرانى أن ملائكة الرحمة لا تحضر جنازة الجنب فهو ضرر عظيم ويدور النظر فيما يشتمل المقام على الضرر مع عدم ورود الوعيد والنهى صراحة فينظر بعضهم إلى المعنى فيذهب إلى الوجوب كما فى شرح المنهاج أن التسمية واجبة عند الأكل عند الشافعى رحمه الله تعالى فى رواية وكالتسمية قبل الوضوء عند البخارى فإن الشيطان يشترك فى كل أمر لم يبدأ باسم الله ويمحق بركته وهذه مضرة عظيمة ، ينظر بعضهم إلى اللفظ فإن كان ورد فيه الأمر أو النهى يقول به وإلا لا والظاهر أن الوجوب والحرمة يدور على الخطاب دون المعنى كما مر مفصلا ـ أقول(١)

(١) قلت : وهذا التحقيق مما ينبغى أن يحافظ عليه لأن السيوطى تكلم عليه فى حاشية النسائى مبسوطا ونقل عن الخطابى أن المراد من الملائكة الذين لا يدخلون بيتا فيه الجنب ملائكة الرحمة ثم نقل أنه فيمن يتهاون بالغسل وزعم أنه ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم النوم جنباً ونقل عن ولى الدين العراقى أن ذلك لامتناعه عن قراءة القرآن وتقصيره بترك المبادرة إلى الاغتسال ثم قال وفيه نظر ثم عدل إلى ما اختاره الخطابى وإليه مال صاحب النهاية قلت وهؤلاء الجبال إنما أشكل عليهم الأمر لأنهم التزموا نومه صلى الله عليه وسلم فى حالة الجنابة وصح عندهم عدم دخول الملائكة فى بيت الجنب فاستبعدوا عدم دخولهم فى بيته صلى الله عليه وسلم فى تلك الحالة فاضطروا إلى هذه التوجيهات والأمر كما قرره الشيخ رحمه الله تعالى وحينئذ لا حاجة الى التأويلات لأنها من باب بناء الفاسد على الفاسد وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه النوم حالة الجنابة إلا فى إبان الصبح قبيله بلحظات أما اذا أجنب فى أول الليل فانه لم ينم إلا بالتوضؤ أو التيمم أحيانا ولم يثبت فى واقعة واحدة أنه نام بدون طهارة مطلقا وحمل النووى حديث ابى اسحق على

ولم يثبت عندى نومه ﷺ فى حالة الجنابة إلا بالغسل أو الوضوء. وثبت التيمم أيضا كما فى المصنف لابن أبى شيبة كما فى الفتح وفى البحر أن التيمم فيما لا تشترط فيه الطهارة صحيح مع وجدان الماء. أيضا وهو مختار جماعة وهو الصحيح عندى وما رواه أبو إسحق عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها فى نومه ﷺ فى حالة الجنابة فقد بينه الطحاوى (١) مفصلا وبعده لا يبقى فيه مايخالفنا بشىء. فساق أولا حديث عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا رجع من المسجد صلى ماشاء الله ثم مال إلى فراشه وإلى أهله فان كانت له حاجة قضاها ثم ينام كهيئته ولا يمس الماء. ثم قال الطحاوى إنه حديث مختصر اختصره أبو إسحق من حديث طويل فأخطأ فى اختصاره إياه والحديث الطويل مارواه فهد ثنا أبو غسان ثنا أبو إسحق قال أتيت الأسود بن يزيد وكان لى أخا وصديقا فقلت ياأباعمرو حدثنى ماحدثتك عائشة رضى الله تعالى عنها أم المؤمنين عن صلاة رسول الله ﷺ ينام أول الليل ويحيى آخره ثم إن كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء فإذا كان عند النداء الأول وثب وما قالت نام فأفاض عليه الماء وما قالت اغتسل وأنا أعلم ما تريد وإن كان جنبا توضأ وضوء الرجل للصلاة فصرح فى هذا الحديث الطويل أنه إن أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة وأما قولها ولم يمس ماء فالمراد منه الماء الذى للغسل لا على الوضوء. لما رواه غير إسحق عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ إذا أراد أن ينام أو يأكل وهو جنب يتوضأ وهكذا روى عن الأسود من رأيه وهكذا رواه مسلم إلا أن فى آخره جملة تناقضه وهى «وإن لم يكن جنبا توضأ وضوءه للصلاة» ولم يتعرض إليه أحد ويمكن أن يوفق بينهما أن ما فى الطحاوى فهو حاله فى أول الليل وما عند مسلم فهو حاله فى آخر الليل أى إن كان جنبا فى آخر الليل اغتسل وإن لم يكن جنبا توضأ وضوء الرجل للصلاة وأشار محمد رحمه الله تعالى

بيان الجواز واستبعده الشيخ رحمه الله تعالى لما عند مسلم ص١٤٤ عن ابن عمر أن عمر استفتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال هل ينام أحدنا وهو جنب قال نعم اذا توضأ - فلم يرخصه به إلا على طهارة.

(١) قال القاضى أبو بكر بن العربى تفسير غلط أبى إسحاق هو أن هذا الحديث الذى رواه أبو إسحاق ههنا مختصرا اقتطعه من حديث طويل فأخطأ فى اختصاره إياه ثم ساق القاضى الحديث بطوله كما أخرجنا عن الطحاوى ثم قال فهذا الحديث الطويل فيه وإن نام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة فهذا يدلك على أن قوله فان كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء أنه يحتمل أحد وجهين إما أن يريد بالحاجة حاجة الإنسان من البول والغائط فيقضيها ثم يستنجى ولا يمس ماء وينام فإن وطىء توضأ كما فى آخر الحديث ويحتمل أن يريد بالحاجة حاجة الوطء وبقوله ثم ينام ولا يمس ماء يعنى الاغتسال ومتى لم يحمل الحديث على أحد هذين الوجهين تناقض أوله وآخره فتوهم أبو اسحاق أن الحاجة هى حاجة الوطء فنقل الحديث على معنى ما فهم والله تعالى أعلم ص ١٨٢ ج ١

إلی ماذکره الطحاوی نعم کشفه الطحاوی ثم إنی تتبعت إلی زمان لأعلم أن مأخذ کلام الطحاوی ما هو فبان لی بعد الفحص البالغ أن أصله یکون من محمد رحمه الله تعالی ثم الطحاوی یفصله قال محمد رحمه الله تعالی فی موطئه هذا الحدیث أوفق بالناس .

باب الجنب یتوضأ الخ

قوله : « غسل فرجه وتوضأ للصلاة » اختصر فیه الراوی اختصاراً مخلا والمراد توضأ وضوءه للصلاة وانکشف ههنا أن غسل الذکر والوضوء کله مطلوب فی الحالة الراهنة وأنه من أحکام الجنابة کما مر مراراً فلا بد للمشتغل بالفقه أن یراعی الأحادیث ویمارسها ویزاولها لأن فی الشرع أحکاما خملت فی الفقه . فإن قلت : إذا کان مقلداً فلا حاجة له إلی النظر فی الأحادیث ویکفی له قول إمامه الذی یقلده . قلت کلا بل لا یتحتم التقلید إلا بعد المراجعة الیها فإنه إذا یمر علی الأحادیث والمسائل ویری مأخذها یستقر رأیه ویطمئن قلبه لامحالة ویقلد من یقلد بعد ثلج الصدر کما حررناه من قبل ومن کان تقلیده تقلید الأعمی فإنه علی رجل طائر .

باب إذا التقی الختانان الخ

واعلم أنه ذهب جماعة إلی إنکار النسخ فی هذا الباب رأساً وأن الأمر الآن کما کان یوهمه ماروی عن ابن عباس رضی الله عنه عند الترمذی من قوله إنما الماء من الماء فی الاحتلام وقد مر منا فی المقدمة تحقیقه وأنه ثبت فیه النسخ البتة وأنه ینبغی أن یؤول قول ابن عباس رضی الله عنه وکذلک ماأخرجه البخاری عن عثمان أن الرجل إذا جامع امرأته ولم یمن یتوضأ وضوءه للصلاة ویغسل ذکره یحمل علی قبل جمع عمر رضی الله عنه إیاهم وإجماعهم علی وجوب الغسل بمجاوزة الختانین فقد أخرج الطحاوی أن أصحاب رسول الله ﷺ تذاکروا عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وقال بعضهم إنما الماء من الماء فقال عمر رضی الله عنه قد اختلفتم علیّ وأنتم أهل بدر الأخیار فکیف بالناس بعدکم فقال علی ابن أبی طالب رضی الله عنه یاأمیر المؤمنین ان أردت أن تعلم ذلک فأرسل إلی أزواج النبی ﷺ فسلهن عن ذلک فأرسل إلی عائشة رضی الله عنها فقالت إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فقال عمر رضی الله عنه عند ذلک لا أسمع أحداً یقول الماء من الماء إلا جعلته نکالا قال الطحاوی فهذا عمر رضی الله عنه قد حمل الناس علی هذا بحضرة أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم فلم ینکر ذلک علیه منکر . قلت وهذا أصرح شیء وأقواه فی أن الأمر کما فی حدیث عائشة رضی الله عنها وأن حدیث الماء من الماء منسوخ ومع ذلک یتسلسل النقل عن عثمان أنه کان یختار حدیث الماء

من الماء فالذى ينبغى أن نحمله على أنه قبل إجماع أهل الحل والعقد وأما بعده فلا ينبغى تلك النسبة إليه كما وقع فى الفتح ولذا عده الترمذى فيمن أوجبوا الغسل بالمجاوزة وأخرج الطحاوى أيضاً قال اجتمع المهاجرون أنه ما أوجب عليه الحد من الجلد والرجم أوجب الغسل أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم فعد عثمان رضى الله عنه أيضاً منهم (١) .

وعبارة المصنف رحمه الله تعالى مع التكرار فى الموضعين توهم أنه ذهب إلى إيجاب الغسل من الإنزال دون المجاوزة ولذا ألان فى الكلام فقال مرة الغسل أحوط وأخرى الماء أنقى ويمكن أن يؤول قوله إن الأحوط لا ينحصر فى الاستحباب بل يطلق على الواجب أيضاً عند تعارض الدليلين يعنى إذا تعارض الدليلان فاخترت الوجوب احتياطاً مثلا صدق قولك إنك اخترت الأحوط على الواجب أيضاً وأما إذا يحمل قوله على الحكم أى حكم الغسل أحوط يعنى الأحوط له أن يغتسل وإن لم يغتسل لا بأس لأن الواجب فيه الوضوء لا غير فحينئذ لا يكون لقوله وجه ويخالف الاجماع قلت : وإن فرضنا أنه ألان الكلام واختار استحباب الغسل فلعله أول قوله ﷺ إذا جاوز الختان الختان أنه كناية عن الإنزال لخروج الماء بعدها فى الأغلب وحينئذ لا يكون الحديث المذكور عنده صريحاً فى إيجاب الغسل بالمجاوزة فقط وإذا لم يقم عنده دليل على إيجاب الغسل بمجرد المجاوزة ألان فى الكلام وقال الغسل الأحوط ولذا لما أراد أن يخرج حديثاً يدل على عدم وجوب الغسل بالمجاوزة بوب عليه كما سيأتى « باب غسل مايصيب من فرج المرأة » ونظره إلى إخراج الأحاديث كما ترى إلا أنه أراد أن لا يفصح بمراده احتياطا ولكنه وجه الناظرين إليه فقط فإن الموضع مشكل فأراد أن يخرج مادته من الأحاديث ومن أسماء الصحابة الذين ذهبوا إليه ويشير إليه فقط ولا يتكلم بشىء ثم وإن روى عند مسلم فى هذا الحديث « وإن لم ينزل » صراحة لكنه ليس على شرطه ليكون عليه حجة وما كان على شرطه يصلح أن يجعل كناية عن الانزال مع نقل الاختلاف فيه فهذا وجه ماذهب إليه البخارى واختياره لو كان اختاره والله أعلم بالصواب .

والحاصل أن المسألة منفصلة وإنما ذكرته بحثا فقط ليظهر وجه ما للبخارى مع ورود هذه الصرائح فى الباب .

---

(١) قلت وقد جاء الاختلاف فى هذه المسألة بنحو آخر أيضا وان كان هو أيضاً قبل هذا الاجماع إلا أنى أردت التنبيه عليه فقط فقد أخرج الطحاوى عن أبى صالح قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يخطب فقال إن نساء الأنصار تفتين أن الرجل إذا جامع فلم ينزل فان على المرأة الغسل ولا غسل عليه وانه ليس كما افتين وإذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فدل على أن الحديث الماء من الماء كان عندهم فى الرجال المجامعين لا فى النساء المجامعات وأن المخالطة توجب على النساء الغسل ولو بدون إنزال فالانزال شرط للغسل فى الرجال فقط قلت إذا كان تحقق الانزال فيهن عسيرا أوجب عليهن الغسل بالمجاوزة فقط عند القائلات به بخلاف الرجال فان ذاك الانزال فيهم أظهر فأدير الغسل عليه فاذا لم يمن لا يجب عليه الغسل والله تعالى أعلم .

كتاب الحيض

والحيض دم معروف حدده فقهاؤنا ولا تحديد فيه فى الخارج وإنما يختلف باختلاف الأمصار والأعصار ولذا ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنه أمكن أن يكون ساعة أيضا وإنما وقته فى باب العدة فقط ولم يرد فى هذا الباب من المرفوع شيء ولو بإسناد ضعيف ومر عليه الزيلعى رحمه الله تعالى فى تخريج الهداية فلم يأت إلا بالمناكير (وهو رفيق للحافظ زين الدين العراقى رحمه الله تعالى وكان يصنف فى هذه الأيام تخريج الأحياء والزيلعى رحمه الله تعالى تخريج الهداية وكان يرافق أحدهما الآخر فإذا ظفر أحدهما بحديث نادر أرسله إلى الآخر ليستفيد منه فى تصنيفه وظنى أن الزيلعى رحمه الله تعالى أحفظ من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى وقد صنف الحافظ رحمه الله الله تعالى فتح البارى فى اثنين وعشرين سنة وصنف العينى رحمه الله تعالى فى شرحه فى عشرد سنين) وصرح ابن العربى رحمه الله تعالى أنه لا توقيت فيه وكنت أتمنى أن أرى مثله من قلم حنفى أيضا إلا أنى مع التتبع الكثير لم أر أحداً صرح به ثم ذكر ابن العربى رحمه الله تعالى أنه صنف رسالة مستقلة فى هذا الباب إلا أنها ضاعت منه فى سفر فلم يقدر على جمعها ثانيا أما فى هذا العصر فلا توجد غير رسالة البركلى وهو معاصر لصاحب الدر المختار إلا أنها لاشتمالها على الأغلاط ود انقطعت الفائدة عنها لأن المصنف رحمه الله تعالى ذكر فى خطبتها أنه جمع هذه الرسالة من كتب مملوءة بالأغـــلاط فاجتهد فى تصحيحها ومع ذلك بقيت فيها أغلاط كثيرة وقد راجعت تلك الرسالة فوجدت فيها أغلاطا كثيرة وشرحها ابن عابدين وأتبع الماتن فاحتوى شرحه أيضا على الأغلاط ونعم مافعله المالكية حيث وقتوه فى باب العدة أما فى معاملة بيتها وصلاتها وصيامها فاعتبروا فيها رأيها ووضوها إليها والحاصل أن دم الحيض غير موقت شرعاً وعرفاً وليت الحنفيه كتبوا مثله ولكن:

ماكل مايتمنى المرء يدركه تأتى الرياح بما لا تشتهى السفن

وهكذا الأمر فى مدة الحمل فإنها أيضاً غير موقتة فقد تمتد إلى عشرة سنين لأجل المرض مع أن فقهاءنا صرحوا أن أكثر مدة الحمل سنتان ولم يكتب أحد منهم أنهامدة طبعية واما بالعوارض فيمكن أن تزيد عليها فلو كتبوه لاسترحنا وكان ينبغى للفقهاء أن يرجعوا إلى الأطباء فى مثل هذه الأمور فإن لكل فن رجالا ثم إنه تحديد اجتهادى لا تحديد شرعى والأصل فيما لم يرد فيه التحديد أن يرسل على حيالها ولا يقدر كما فى أصول الفقه أن نصب الحدود والمقادير لا يجوز بالقياس

ومرادهم من الحدود والمقادير كأعداد الركعات ونحوها دون الحدود التي هي زواجر أو سواتر على اختلاف الرأيين وعليه جرى السرخسي رحمه الله تعالى في تحديد العمل الكثير والقليل والماء القليل والكثير ففوضه إلى رأى المبتلى به وهكذا فعل في أجل السلم وتعريف اللقطة فأحاله على رأى المبتلى به وإن حدده أصحاب المتون.

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أن نظام العالم لا يستوى إلا بالتقدير فإن كثيرا من العوام ليس لهم رأى ولا ينفع فيهم التفويض أصلا فيحتاج إلى التحديد لا محالة فالتحديد من المجتهد فيما لم يرد به الشرع إنما هو لقضاء حوائج الناس كما قالوا في مسألة الطهر أنه لا حد لأكثره ومع ذلك حدوده عند نصب العادة في زمن الاستمرار وفي هذه المسألة ستة أقوال لمشائخنا والمختار عندي أنها تخرج من عدتها في ثلاثة أشهر ويحسب شهرها عن طهر وطمث وهكذا في ممتدة الطهر حيث ليس لها حيلة على مذهبنا إلا بالتربص ثلاثة قروء ولا شك أنه معتضد بالنص فإنها مطلقة وهذه عدتها بالنص إلا أن طهرها إذا امتد وضاق عليها أمرها ألجأنا إلى الإفتاء بمذهب مالك رحمه الله تعالى فكما أنهم اضطروا إلى التحديد في هذه المواضع لئلا تتعطل عن حوائجها كذلك اضطروا إلى تحديد أقل الحيض وأكثره وإن لم يتوقت في الخارج والحاصل أن المجتهد في هذا التحديد مجبور ومأجور بل أهنئهم عليه حيث أخرجوا مخرجا أو سبيلا للخلائق وخلصوهم عن المضائق ولعلك ما نسيت ما كنت ألقيت عليك في كتاب العلم أن الحديث أيضاً قد يحتاج إلى الفقه في بعض الملاحظ وهي أمثال هذه فإنه لا يكفي لك فيها الاقتصار على الحديث ولا يسع لك قطع النظر عن الفقه فالفقه لا يتم بدون الحديث لأن المرء إذا مر بالحديث وجال نظره فيه وفهم مداركه ومعانيه استقر على الفقه وسكن قلبه حيث لم يجده رأيا محضا غير مستند إلى دليل سماوي وكذلك الحديث لا يستقر مراده ولا ينقطع محتملاته بدون المراجعة إلى أقوال الفقهاء ومذاهب الأئمة فإذا ادّراها وأمعن النظر فيها تبين له الوجوه ولم يبق له فيما سواها مساغ فالفقه محتاج إلى الحديث في نفسه والحديث محتاج إليه للعمل وهكذا القرآن يبقى معلقاً بدون الرجوع إلى ألفاظ الحديث وأعني بالتعليق أن النظر لا يزال يتردد فيه ولا يقنع بشيء حتى إذا رجع إلى الحديث استقر وسكن وهذا لأن اللغة لم تتكفل إلا ببيان المعاني الموضوعة له دون مراد المتكلم وهو ربما يتعسر تحصيله في كلام الناس فكيف بالكلام المعجز والكلام كلما ارتفع تحمل الوجوه واحتمل المعاني ولذا قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) وهذا أمر وراء التيسير فالقرآن يسير ومع ذلك عسير انقض به ظهر الفحول ومعنى يسره قد بيناه ثم إن الأمر إن كان كما سمعت آنفا من

أنه لا تحديد فيه لا فى الخارج ولا فى الحديث وإنما التحديد فيه ضرورة بالاجتهاد فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أسبق فيه من الكل وعنده فى ذلك إشارات وعبارات من النصوص كما فى حديث أخرجه الترمذى فى خطبة النبي ﷺ فى أبواب الإيمان ص ٨٦ ج ٢ وفيها فتمكث إحدا كن الثلاث والأربع لا تصلى اه وتمسك منه الطحاوى (١) فى مشكله وما عند ابن ماجه وفيه زيادة وفى الخارج أن النبي ﷺ لم يكن يضاجعهن إلى ثلاثة أيام ثم يضاجعهن بعد أن تتزرن وهذه كلها تنزل على مذهبنا لأنه لم ينزل فيه عن الثلاث .

ولنا أثر أنس رضى الله عنه صححه فى الجوهر النقى وإن تأخر عنه البيهقى وأثر عثمان بن العاص عند الدارقطنى وأورد علينا الشافعية أن الشهر إذا لم يخل عن طهر وطمث وتكرر الطمث فى الشهر نادر فيلزم على مذهبكم أن لا يستقيم الحساب فإن أقل الطهر خمسة عشر اتفاقا بيننا وبينكم فلو كان الطمث أكثره عشرة أيام يلزم أن يبقى خمسة أيام من الشهر مهملا غير معدود فى الطمث ولا فى الطهر بخلافه على مذهبنا حيث قسمنا الشهر عليهما فجعلنا النصف للطمث والنصف الآخر للطهر أقول أما أولا فعن الإمام كما فى النهاية أن أكثره عشرة وأقل الطهر عشرون يوما فيستقيم الحساب على مذهبنا أيضا وأما ثانيا فلأن أقل الطهر ليس عندنا خمسة عشر يوما مطلقا بل هو عشرون يوما فى بعض الصور كما فى المستحاضة المبتدأة فيستقيم الحساب ولو فى الجملة وأما ثالثا فلأن تكرر الطهر وإن كان نادرا إلا أنه ليس معدوما محضا فينبغى النظر إليه أيضا وفى المواهب اللدنية إسنادا أن الله سبحانه لما أهبط حواء أخبرها أنها تحمل كرها وتضع كرها وفى آخره ولأدمينَّها فى شهر مرتين ومع هذا ذهبوا إلى أن التكرر نادر وفى إسناده سنيد وهو من القدماء ومفسر للقرآن وهذه الرواية عند ابن كثير أيضا إلا أنه ليست فى آخره تلك الزيادة وحينئذ يمكن أن يكون بناؤه على تكرر الحيض وإن كان نادراً ثم إنهم تمسكوا من قوله تعالى واللائى يئسن من المحيض فعدتهن ثلاثة أشهر حيث حوسب فيه الشهر عن طهر وطمث وإذا كان أقل الطهر خمسة عشر بالاتفاق فالباقى للطمث لا محالة وهو خمسة عشر وبناؤه على تكرر الطمث بعيد لأنه نادر قلت نعم بناؤه ليس على التكرر إلا أنا علمنا من عاداتهن أن طهرهن فى الشهر يكون أغلب من الطمث غالبا كما فى حديث حمنة حيث عد طمثها ستة أو سبعة وهكذا هو المعروف فى

---

(١) قال الطحاوى بعد سرد الحديث المذكور ولا نعلم شيئا روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى مقدار قليل الحيض غير ما ذكرنا فكان هذا مما قد دل على مقداره وأنه أيام وليال وأوجب القول به وترك خلافه والله أعلم وإياه نسأله التوفيق ـ ص ٣٠٦ ج ٣

عادات النساء طهرهن يكون غالبا على أيام حيضهن ولما كانت عاداتهن مختلفة جمع القرآن الحيض والطهر فى الشهر تخمينا (١)

قوله : «فلا تقربوهن» واعلم أنه قد مر مرارا أن أنظار الأئمة ربما تختلف فى أخذ مراتب الآية فيأخذ واحد مرتبتها العليا وآخر مرتبتها السفلى ويتحير فيه الناظر فيزعم أن هذا وافقها وهذا خالفها والأمر أنهم يتحرون العمل بها أجمعون ويجتهدون فيها بما يستطيعون إلا أنه تختلف أنظارهم فى المراتب والأصوليون وإن بحثوا عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ولكنهم لم يبحثوا فى مراتب الشيء وكان لابد منـــــه فقالوا : إن العموم والخصوص يجرى فى الأفراد والآحاد والإطلاق يكون فى التقادير وأوصاف الشيء والمراتب بمعزل عنهما . وظاهر الآية الأمر بالاعتزال مطلقا وهو عين ما كان يفعله اليهود ووجه التفصى عنه أن فى الاعتزال مراتب وهى بجملة فصلها الحديث ولذا قال النبي ﷺ بعد نزولها افعلوا كل شيء إلا النكاح فمن حامل حملها على الجماع والاتقاء عن موضع الطمث خاصة ومن حامل حملها على الاستمتاع بما دون السرة إلى الركبة لأن حريم الشيء فى حكمه فجعل موضع النجاسة وما يتبعها فى حكم واحد وكلاهما نوع من الاعتزال ومرتبة منه أما أن المراد فى النص أى قدر منه وأى مرتبة فالله ورسوله أعلم وسيجيء تحقيق المسألة فى بابه .

قوله : «يطهرن» قرىء بالتخفيف والتشديد والحنفية يعدون القرآت كالآيات المستقلة فيأخذون منها أحكاما فحملوا قراءة التشديد على تصرم الدم لأقل من العشرة لأن التطهر تفعل بمعنى تحصيل الطهارة من فعله وهو الغسل وحملوا قراءة التخفيف على تصرم الدم على العشرة فإن طهر لازم فيحصل الطهور بأمر سماوى بدون صنعه وقالوا إنه يجامعها فى الصورة الأولى بعد الاغتسال لأن الدم ينقطع مرة ويدر أخرى فيحتمل العود فلا بد أن يعتضد الانقطاع بالاغتسال بخلاف الصورة الثانية فإنه إذا انقطع على أكثر مدته فلا خشية لعوده وتطهر حسا فيجوز الجماع بدون الاغتسال

---

(١) قلت كيف تستقيم الآية على مذهبهم مع أن المعروف فى عاداتهن هو التوسط فى الحيض وقلما تكون امرأة تبلغ دمها إلى خمسة عشر فان كان حمل الآية على تكرر الحيض بعيداً لأنه نادر فحمله على خمسة عشر أيام أبعد منه بعين هذا البيان لأن تكرر الحيض ليس بأندر من فرض الدم إلى خمسة عشر ثم إن ساغ لهم استيعاب الشهر بأخذ الأكثر من جانب والأقل من جانب فلم لا يجوز لنا أن نأخذ أكثر الحيض من جانب وأكثر من الأقل فى جانب آخر وإنما لم نأخذ بالأكثر مطلقاً فى الجانب الآخر لأن أكثر الطهر لا حد له فلا بد أن نأخذه أكثر من الأقل لأن الاقتصار على أقل الطهر أيضاً نادر كما علمت من حديث حمنة أن أيام طهرهن تكون أغلب على أيام حيضهن فان كان أخذ الأكثر من الأقل بعيدا فى نظر المحاسب فهو أقرب فى نظر الباحث عن الواقع واتباع الواقع أولى وعليه ورد القرآن والحاصل أن الفصل فيه مشكل كيف ولم يرد فيه تحديد من جانب الشرع وإنما الأمر إلى عاداتهن وهى مختلفة بحسب عدادهن .

قيل إن أباحنيفة رحمه الله تعالى تفرد فى إباحة الجماع بلا غسل لأن القرآن يدل على أن الإتيان إنما يباح له بعد الاغتسال فقال فإذا تطهرن أى اغتسلن فأتوهن من حيث أمركم الله قلت والجماع وإن كان جائزاً بدون الاغتسال لكنه يستحب لها أن تغتسل ثم يجامعها زوجها ويجب الغسل للصلاة إجماعا فانها غير طاهرة حكما وإن طهرت حساً وحينئذ جازلى أن أقول إن المراد من التطهر فى النص هو التطهر بنحو يه ومعنى قوله فإذا تطهرن أى وجوبا تارة واستحباباً أخرى فأتوهن الخ وذلك عندى واسع فى اللغة ولابدع عندى فى إدخال مسمى واحد وحقيقة واحدة تحت لفظ وإن اختلفت صفاته من الخارج كالاستحباب والوجوب فإن هاتين صفتان تعرضان للحقيقة من الخارج مع بقائها فى الصورتين فإن الصلاة حقيقة واحدة ولا اختلاف فى حقيقتها بين الفريضة والنافلة فإنهما صفتان لها بالنظر إلى لحوق الأمر وعدمه وحينئذ لا ضير فى إدخال النوعين تحت لفظ واحد وقد فصلناه فى رسالتنا فصل الخطاب بما لامزيد عليه وبالجملة الأقرب عندى أن القرآن إذا لم يتعرض إلى أقل الحيض وأكثره كما كان غير متعين فى الخارج فلا يبنى الأحكام على أقله وأكثره . فالذى ينبغى أن يشترط الغسل للجماع ولا بد نعم إن قام دليل للمجتهد من الخارج على أن الدم لا يتجاوز من العشرة فله أن يجيز به قبل الاغتسال لطهارتها حسا ولكن المستحسن للقرآن هو الإطلاق لأنه ينزل بما هو مطلوب وللمجتهد هو التفصيل لأنه يبحث عن الفروع

وتفصيله أن القرآن علق الإتيان بالأمرين الأول هو الطهارة الحسية وهو المشار إليه بقوله حتى يطهرن والثانى الاغتسال وهو المذكور بقوله فإذا تطهرن وكان أصل الكلام هكذا فإذا طهرن وتطهرن فأتوهن من حيث الخ وإنما حذف أحد الفعلين اختصارا لدلالة ما قبله عليه وإنما راعى الأمرين لأن من عادة النساء أنهن لا يطمأنن فى أنفسهن فى طهورهن مادمن لم يغتسلن ولا يزال يبقى لهن التردد فى عود الدم وإن كان انقطع على عادتهن فإذا اغتسلن فيطمئن إليهن قلبهن فكما أن الطمأنينة فى الخارج لم تحصل لهن إلا بعد الطهر السماوى والاختيارى كليهما كذلك القرآن أخذ مجموع الأمرين على وفق ما فى الخارج فهذا الذى مشى عليه القرآن يعنى على الإبهام والإجمال بدون عناية إلى تفصيل بين الأقل والأكثر وبدون تفصيل فى البناء عليهما ثم جاء المجتهد وقسم هذين الأمرين وقال إن الدم إن تصرم لأكثر مدته فالدخيل فى أمر جماعها هو الطهارة السماوية فقط فيباح له الجماع بمجرد انقطاعه وإن تصرم لأقل منه فالدخيل هو الطهارة الاختيارية أى الاغتسال فلا يجوز الجماع إلا بعده فينبغى إطلاق القرآن فى صورة الإطلاق ويفوض التفاصيل إلى الاجتهاد فإن القرآن أطلق فى الاغتسال لأنه لم يتعرض إلى الأقل والأكثر لعدم تعيينه أو تعسره فى الخارج فان علم المجتهد من تجربته أن الدم لا يتجاوز من العشرة فله أن يخصص هذا الجزئى من اجتهاده

لا يحكم النص وهذا معنى صحيح لايخالفه النص أصلا نعم لو قلنا إن القرآن شرط الاغتسال فيما تصرم الدم على الأكثر أيضا لخالفه وناقضه ألبتة ولكنك سمعت آنفا أن القرآن لم يوم إليه أصلا وإنما جاء على عادتهن فى الخارج من اعتبار الأمرين .

وهناك أمر آخر يعلم من كتاب الناسخ والمنسوخ[1] عن الطحاوى أن الفرق بين العشرة و بين مادونها إنما نقل عن الإمام الأعظم رحمه الله تعالى فى حق الرجعة خاصة فالمطلقة إذا انقطع دمها لأقل من العشرة وأدركت وقت الاغتسال والتحريمة انقطع حق الرجعة عنها وليس للزوج أن يراجعها بعد مضى القرء الثالث إذا انقطع لأقلها فى الصورة المذكورة فهذا الفرق إنما كان فى حق الرجعة خاصة ثم انتقل إلى الصلاة وغيرها أيضا ولا ريب أن الطحاوى أعلم بمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأنه تحصل فقهه بثلاث وسائط فكان ينبغى أن يعتمد عليها ولكنى لاأعتمد على تلك النسخة لاشتهار المذهب بخلافه نعم إن ثبت من طريق معتبرة فيكون له وجه ثم إنهم قالوا إنه إذا انقطع دمها لأقل من عشرة أيام لم يحل وطؤها حتى تغتسل ولو لم تغتسل ومضى عليها أدنى وقت الصلاة بقدر أن تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطؤها وهذا يشعر بأن مدة الغسل عندهم معدودة فى زمان الحيض ومثله ماقالوا فى باب الرجعة أن دمها إذا انقطع لعشرة أيام انقطعت الرجعة وإن لم تغتسل وإن انقطع لأقل منها لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة كاملة قلت وإنما أخذوه من هذه الآية فإذا تطهرن فأتوهن الخ فإنه اعتبرت فيها مدة التطهر من زمان الحيض وأبيح الجماع بعده إلا أنهم لايفصحون بأن مسائلهم تلك مأخوذة من القرآن فعليك أن تتفكر فيه لينجلى لك الحال .

ومن ههنا اندفع ماعرض لابن رشد من عدم الارتباط بين الغاية واستئناف فقال إن مثله كمثل قولنا لا أعطيك درهما حتى تدخل بيتى فإذا دخلت المسجد فلك كذا فالغاية غايرت الاستئناف وكذا الاستئناف يغايرها والصحيح من الكلام أن يقال فإذا دخلت بيتى الخ لاتحادهما فيه وحاصل الجواب أن معنى قوله حتى يطهرن الخ أى حتى يطّهرن و يطهرن فإذا تطهرن وطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فأخذ أحد الفعلين من المعطوف عليه . وحذف مقابله من المعطوف ليكون ذكر الآخر قرينة على حذفه من المعطوف عليه فحصل الارتباط فى غايته والجواب الثانى أن قوله فإذا تطهرن لا يتعلق عندى بالغاية بل يتعلق بصدر الكلام أى لاتقربوهن فإذا

---

(١) وهو لأبى جعفر النحاس الشافعى تلميذ الطحاوى وكان معاصراً لابن جرير المفسر وكان ابن جرير فى مصر وأبو جعفر فى بغداد كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز

تطهرن فأتوهن الخ ويقال له الطرد والعكس في مصطلحهم فاعلمه .(۱)

باب كيف كان بدء الحيض

يعني به بدء هذا الجنس وإنه كيف ظهر في الدنيا من كتم العدم ولا يختص بأول أمره فقط كما مر مفصلا في شرح قوله بدء الوحي وفي رواية قوية أن نساء بني إسرائيل كن يذهبن إلى المساجد فأخذن في التشوف إلى الرجال فمنعن عن المساجد فألقى عليهن الحيض عقوبة لهن وعلم منه أن منع

(۱) قلت : وقد كنت في سالف من الزمان كتبت في تلك الآية تذكرة حين أشكل على قوله فاعتزلوا النساء الخ فإنه عين ما كان اليهود يفعلونه ثم لما رأيت قوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح ازددت مرضا إلى مرضي لأنه نقيض ما يتبادر من الآية فلم يكن التفسير يلتئم بالآية في الظاهر وليست تلك التذكرة عندي حاضرة الآن وحاصلها كما أحفظ أن الله سبحانه صدر قوله بأن المحيض « أذى » أي فلا يعامل معه إلا ما يعامل مع الأذى وهو الاجتناب والاعتزال عنه فقط لا كما كان اليهود يفعلونه من المتاركة مطلقا فإنه تعمق وحمق ولا كما نسب إلى النصارى أنهم كانوا يخالطونهن في تلك الأيام فلا يعاملون معه ما كان ينبغي أن يعامل مع الأذى فهؤلاء كانوا يشددون في أمره فوق ما أراده الشارع وهؤلاء كانوا يستخفون بما أمرهم الله سبحانه فكأنهم كانوا على طرفي نقيض ، ويجب في مثل هذا الموضع رعاية الطرفين ولا يوفي حقه إلا القرآن فقال إن الحيض لا يزيد على كونه أذى وإذا كان كذلك فعاملوا معه ما يعامل مع الأذى وهو الاعتزال لا غير ولذا قال النبي ﷺ جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء إلا النكاح لأن الأذى حقه أن يجتنب عنه فقط دون ترك البيوت ففي قوله أذى رعاية اليهود فإنهم كانوا يشددون في أمره كل التشديد وفي قوله «فاعتزلوا» رعاية لجهة النصارى لأنهم كانوا يهونون فيه كل التهوين فهداهم القرآن إلى ما كان ينبغي وما لا ينبغي ولا ريب في أن المطلوب هو الاعتزال وعدم القرب كما عند أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت إذا حضت نزلت عن المثال على الحصير فلم نقرب رسول الله ﷺ ولم ندن منه حتى نطهر انتهى ولكن الغرض من أمر الاعتزال هو النهي عن الجماع أو ما يقربه ، فأشار إليه بقوله فإذا تطهرن فأتوهن ومعلوم أنه لم يبح في آخرها إلا ما كان نهى عنه في أولها وإلا فالظاهر « فإذا تطهرن فاقربوهن » ليناسب قوله ولا تقربوهن ولكنه أشار بالنهي عن القرب أولا والإباحة بالجماع آخرا أن المقصود الأصلي من نهي القرب هو هذا ولو قال لا تجامعوهن لم يلتئم مع قوله هو «أذى» في الأول وقوله «فاعتزلوا» في الآخر مع أنه مطلوب كما علمت ولفيت فيه إشارة إلى الاستمتاع بما دونه من حاق النص مع أن القرآن لا يأخذ في التعبير إلا ما يكون أعلى وأرضى للرب وأبعد عن المأثم فلا يأمر أحدا أن يرعى سارحته حول الحمى ورعاية الأطراف وإحاطة الجوانب مع بيان الحقيقة سواء سواء والإيماء إلى المقصود كما هو بحيث لا يبقى فيه إيهام للعامل ومجال للمجادل مما يعجز عنه البشر وإنما هو شأن خالق القوى والقدر .

النساء عن المساجد سنة ماضية والبخاري لم يبال بهذا الحديث وأخذ من قوله هذا شيء كتبه الله على بنات آدم أنه من الابتداء وليس بدؤه من بني إسرائيل ولم يوفق بينهما أن بدأه وإن كان من بدء الزمان إلا أنه ألقى على بني إسرائيل قهراً فزيد فيهن شيئاً نقمة والله تعالى أعلم .

قوله : «سرف» هذه قصة حجة الوداع وأنا أبكي لمخافة فوات الحج.

قوله : «نفست» قيل المجهول في الولادة والمعروف في الحيض وقيل لافرق بينهما .

قوله : «غير أن لاتطوفي» الخ والسعي يترتب على الطواف فلا تسعى أيضاً (١)

قوله : «وضحى»وحمله محمد رحمه الله تعالى في الموطأعلى دم التمتع لأنهن كن متمتعات والراوي لا يبحث عن المعاني الفقهية ولا يراعيها و إنما يرى صلوح اللغة فقط .

قوله : «بالبقر» قيل الأزواج كن تسعاًفكيف جاز عنهن بقراً ولقائل أن يقول إنه اسم جنس يجوز إطلاقه على البقرتين أيضاً وعند النسائي بقرة بتاء الوحدة قلت وحينئذ غرض الراوي بيان الشركة في البقرة بدون التعرض إلى جميعهن أو بعضهن فلا يرد أنه ثبت شركة جميعهن برواية النسائي وهذا كالألف واللام للجنس والاستغراق فإن معنى قوله الحمد لله على الأول أن جنس الحمد لله لا لغير الله فمحط الفائدة في جانب الخبر بخلافه في الثاني فإنه يكون في المبتدأ ويكون الإيجاب والسلب فيه يعني جميع أفراد الحمد لله تعالى دون بعضه فلم تظهر فائدته في جانب الخبر وقد بينا الفرق بينهما تفصيلا في المقدمة .

واتفق أهل اللغة أن التاء في أسماء البهائم للوحدة دون التأنيث لكن الأولى في إرجاع الضمير أن يراعي اللفظ أيضا وفي الكشاف أن قتادة لما ورد الكوفة دعا الناس أن يسألوه عما هم سائلوه وكان أبو حنيفة رضي الله عنه إذ ذاك صغيرا فقام وقال إن نملة سليمان كانت ذكرا أم أنثى ؟ فسكت فقال أبو حنيفة رحمه الله إنها كانت أنثى لقوله تعالى قالت نملة قلت تأنيث الفعل فيه لأجل

---

(١) ويترشح من تعليل شارح الوقاية أن نهي الحائض عن الطواف لكونه في المسجد والحائض لاتدخل المسجد والصواب أن الطواف لوكان من الخارج لم يجز لها أيضا فالتعليل به غير سديد وشارح الوقاية هو صدر الشريعة وجده البرهان وإليه نسب المحيط البرهاني والذخيرة أيضامن تصانيف قبيلته ولذا يقال له بيت الفقه غير أن أكثر اشتغال صدر الشريعة كان بالمنطق حتى أنه صنف فيه رسالة سماها تعديل المنطق ردّ فيها على ابن سيناء وأراد قطب الدين أن يناظره مرة فأرسل إليه تلميذه مبارك شاه الذي هو شيخ للجرجاني ليأتي عن أخباره فلما بلغه وجده يعلم كتابا في المنطق يرد عليهم ويجيب عنهم فلما رأى مبارك شاه أنه له شأنا في المنطق كتب إلى شيخه أن لايقصد اليه فانه يفضحه ـ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز ـ

اللفظ فقط فلم يلزم كونها أنثى ولم أجـــد أحدا من النحاة يوافق الإمام فى تلك المسألة غير ابن السكيت

قوله : « الحائض » قال الزمخشرى إنه بدون التاء للسن وبها لمن كانت تحيض فى الحالة الراهنة وهكذا الحامل والمرضع

قوله : « مجاور » أى معتكف وهذا لغة مختصة بأهل المدينة

باب قراءة الرجل فى حجر امرأته ــ هكذا المسألة عنـدنا وفى قاضيخان أنه يكره قراءة القرآن عند الجنازة قبـل الغسل وحوالى النجاسة وليس هكذا فى الحائض فإن نجاستها مستورة تحت الثياب

قوله : « فتمسكه بعلاقته » والمسألة عندنا أن ثوب اللابس فى حكم اللابس والذى على القرآن فهو فى حكمه فيجوز مسه من ثوب منفصل أو غلاف منفصل إذا لم يكن مشرزا فهذه المسائل أقرب إلى مذهب الحنفية وفى إسناده الفضل بن دكين وهو اسم أبو نعيم وقد وقع فى إسناد مسلم أبو نعيم فقط فلم يعرفه بعض الطلبة وهو الفضل ابن دكين كما فى إسناد البخارى فاعلمه

باب من سمى النفاس حيضا

قال الشارحون إن المراد منه مجرد بيان جواز إطلاق الحيض على النفاس وبالعكس ولما ورد فى الحديث إطلاق النفاس على الحيض استفاد منه المصنف رحمه الله تعالى أنه يصح إطلاق الحيض على النفاس أيضاً وإلا فالظاهر فى الترجمة أن تكون « سمى الحيض نفاسا » لما فى الحديث إطلاق النفاس على الحيض دون العكس وقيل إن فى الترجمـــة تقديما وتأخيرا فالنفاس مفعول ثان و « حيضا » مفعول أول وكان أصـل العبارة هكذا « من سمى حيضا النفاس » كما فى الحديث قلت وهل يجوز أن يكون المفعول الأول نكرة والثانى معرفه فقيل نعم كما فى حاشية المغنى

كأن سبيئة من بيت رأس يكون مزاجها عسل وماء

وأقول إن المصنف رحمه الله تعالى لا يريد بيان اللغة فقط بل يريد أن النفاس هو دم الحيض خرج بعد انفتاح فم الرحم لأن الحائض إنما لا تحيض لانسداد فم الرحم فإذا خرج الولد انفتح فمه وتنفس بالدم فالنفاس هو دم الحيض كان محتبساً فى الرحم لأجل المانع فإذا زال المانع درّ دفعة وتلافى الطبع مافاته كما ترى فى النوم فإنك إذا سهرت أو أرقت يوماً ثم غلب عليك النوم فربما تنام أزيد مما كنت تعتاده تلافيا لما فات وذكر بعضهم نكتته وهى أن الدم إنما يصير غذاء للولد بعد أربعة أشهر وبحساب عشرة فى كل شهر يحصل أربعون يوما وهو أكثر مدة النفـاس ويتفرع على هذا التحقيق أن الحامل لا تحيض وإليه تشير قواعد الشرع لأنها لو كانت تحيض كما

ذهب إليه الشافعي ينبغي أن ينعدم من الشرع باب الاستبراء فإن الشرع جعل الطمث أمارة لبراءة الرحم وإذا أمكن الحيض من الحامل أيضا لم يبق إمارة للبراءة فيلزم أن ينعدم هـذا الباب رأسا قلت وقد تحقق عندي أن الحامل أيضا تحيض إلا أنه لا ينبغي أن يعتبره الشرع لندرته وقلة وقوعه جداً ثم من العجائب أن العلوق عند الفقهاء لا يكون إلا واحداً كما قالوا في التوأمين ويمكن العلوق على العلوق عند جالينوس فكان ينبغي للفقهاء أن يستشيروا في هذه الأمور الأطباء لأنهم أعلم بموضوعهم ولكل فن رجال وإنما تنبهت لهذا الشرح مما علقه ابن بطال على الترجمة الآتية « قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة » — فإنه فهم منها أن دم الحيض إذاصار غذاء للولد فكيف تحيض الحامل ولذا قال إن غرض البخاري بإدخال هـذا الحديث في باب الحيض تقوية مذهب من يقول إن الحامل لا تحيض فمن ههنا انتقل ذهني الى أن المراد من هذه الترجمة أيضا هو التقوية بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت تقريره

قوله : « ثياب حيضتي » ويستفاد منه أن النساء كن يعددن الثياب لحيضهن أيضا وكانت ثيابهن لعامة الأحوال على حدة

باب مباشرة الحائض

ذهب محمد وأحمد رضي الله عنهما إلى أنه يتقي موضع الدم فقط وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي رضي الله عنهم بالإجتناب عما دون السرة إلى الركبة وهو ظاهر النص « فاعتزلوا النساء في المحيض » يعني هو أصدق وأكثر تناولا لمراتبه على مذهبنا وهو سنة رسول الله ﷺ في عامة الأحاديث كما عند أبي داود أن النبي ﷺ كان يأمرهن بالاتزار ثم يباشرهن أما ما رواه أبو داود في حديث أنه « قال أدني مني فقلت إني حائض فقال وأن اكشفي عن فخذيك فكشفت فخذي فوضع خده وصدره على فخذي وحنيت عليه حتى دفيء ونام » فإسناده ضعيف على أن المراد من الكشف هو الكشف عن الثوب الزائد ولا يتعين في الكشف عن البدن وبه أجاب النبي صلى الله عليه وسلم سائلا حين سأله عما يحل له من زوجته فقال لك مافوق الإزار رواه ابن ماجه بإسناد حسن وهو الأحوط وهو غير خفي أما قوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح عنــــد مسلم فيخصص عمومه لهذه الأدلة ويبقى شيوعه فيما سوى تحت الإزار لأن عموم الكل في هذا الموضع عموم غير مقصود والعموم إذا كان غير مقصود فهو ضعيف جدا كالعموم في قوله تعالى وأوتيت من كل شيء مع أنهــــا لم تكن أوتيت من شيء واحد كله فكيف بكل شيء أو يقال إنه كناية عن الاستمتاع بما تحت الإزار وإن كان صريحا في النكاح (١)

(١) قلت قد علمت من نظر الشيخ رحمه الله تعالى في إقامة المراتب مرارا فيمكن إن يقال أنه يبقى عن

باب ترك الحائض الصوم

وفيه خلاف الخوارج وليس عدادهم فى أهل السنة ليعتد بخلافهم ونقل فى الحكايات أن حواء عليها السلام أمرت أن لا تصلى فى أيام حيضها فقاست الصوم عليها فعوتبت وأوجب عليها قضاؤه ولم أره رواية نعم رأيت أنها إذا دميت بعد نزولها فى الدنيا سألت آدم عليه السلام عنه فأوحى إليه أنه عتاب وعندى هذا العتاب مخصوص بهذه الدار من ينزل فيه يعاتب بهذا العتاب ويبتلى به ومن يتركه مهاجرا إلى الله ويصعد إلى مأواه يخلص منه كما أن آدم عليه السلام حين أكل الحبة وأحس بحاجة الغائط نودى أن اهبط منه فإنه ليس بموضع الألواث واذهب إلى مكان فيه ذلك ولم يكن يعلم قبله عورته فاطلع عليه بعده وأشار القرآن إليهما ثم الفرق بين قضاء الصلوات والصيام كما هو مذكور فى الهداية .

واعلم أن الطهارة شرط للصلاة عند عامتهم وكذا صرحوا فى الحج أن الطهارة فى المناسك واجبة فى بعضها وسنة فى بعضها كستر العورة فإنه وإن كان فرضا فى الخارج وفى عامة الأحوال إلا أنه من شرائط الصلاة وواجبات الحج فاتفقوا فى اعتبار الطهارة فى العبادتين قلت وقد تبين لى أنها معتبرة فى الصيام أيضا ولم يتنبه عليه أحد فالعبادات كلها لا تتكامل إلا بالطهارة ومن أدخل فيها نقيصة انتقصت عبادتها وعليه قوله ﷺ فى الجنب «لاصوم له» ، وفى المحتجم «أفطر الحاجم والمحجوم» ثم لا يخفى عليك أن هذه النقيصة فى النظر المعنوى دون نظر الفقيه فإنه يقتصر على أحكام الدنيا كالغيبة فى الصوم فإنه إفطار معنى لأنها أكل للحم معنى وإن لم يكن حسا والحاصل أن الحدث كما ينافى الصلاة كذلك ينافى الصيام أيضا وإن كان فرق بين جهتى المنافاة .

باب تقضى المناسك الحائض الخ

أباح المصنف رحمه الله تعالى للحائض والجنب أن يقرءا القرآن

موضع الدم وعما تحت الازار كليهما إلا أن الأمر بالاتقاء عن موضع الطمث أوكد وهذا كالفرق بين مباشرتهن فى فوح حيضتهن وبعده كما عند أبى داود كان رسول الله ﷺ يأمرنا فى فوح حيضتنا أن نتزر ثم يباشرنا وكما عنده عن ابن عباس رضى الله عنه قال اذا أصابها فى أول الدم فدينار وإذا أصابها فى انقطاع الدم فنصف دينار فهذه الفروق كلها تبنى على اقامة المراتب وحينئذ ما نقل من التوسيع فى أمر الحائض كله يحمل على أنه كان عند عدم الفوران والحاصل ان الاتقاء عن موضع الطمث أوكد مع أن المطلوب الاتقاء عما تحت الازار أيضا ثم هذا الاتقاء فى فوره الحيض أوكد وفى اخره أخف وبه تجتمع الأحاديث كلها

قوله : « وقال ابراهيم » وهو النخعي وفى قراءة الآية خلاف بين الكرخي والطحاوى وهما معاصران وأظن أن الطحاوى كان شيخا وهذا شرخا إذ ذاك فذهب الطحاوى إلى إباحة القراءة بما دون الآية لهما ومنع عنها الكرخي مطلقا قلت ولعل نظر الطحاوى أن التحدى لما لم يقع إلا بالآية فالإعجاز يكون فيها بخلاف المفردات فإنها مستعملة فيما بينهم أيضا فلا إعجاز فيها ولذا لم يقع التحدى بها على أنا لو منعنا عنها يلزم الحجر عن التكلم لأن مفردات القرآن ومفردات كلامهم سواسية وهذه حقيقة عظيمة راعاها الطحاوى ونبه عليها حيث دل على أن مادون الآية ومفرداتها لا يسمى قرآنا ولا يكون له حكمه فيجوز قراءته ومسه ولو لم يدل عليه لبقينا فى حيرة ولم ندر أن مادون الآية قرآن أم لا والذى يسبق إلى الذهن فى الظاهر أن مجموعه قرآن بما فيه فيكون كل لفظ قرآنا ويشكل الأمر فنبه على أن القرآن لا يطلق على مادون الآية بل يقال له إنه من القرآن وجزء منه وهو معنى ما فى المشكاة

فضل فيه القرآن على الأذكار مع أن جل الأذكار جزء من القرآن فجعلها من كلام الله ولم يجعلها كلام الله بعينه فدل على أن الإعجاز فى قيام هيئة الآية وتلك الكلمات لما لم تكن آية كاملة لم تكن معجزة فلم تكن كلام الله بل من كلام الله فانحطت درجتها منه

وعندنا تفصيل آخر أيضا وهو أن قراءة الآية إن كانت بطريق التلاوة لا يجوز وإن كانت بطريق الذكر فيجوز ثم اختلف فى اشتراط اشتمالها على مضمون الذكر وعدمه ثم إن المصنف رحمه الله تعالى أخرج قطعة من قصة عبد الله بن رواحة (فى صلاة الليل) وهى مفصلة عند الدارقطنى وفيها دليل على أن الجنب . ليس له أن يقرأ القرآن فإن زوجته رأته يطأ جارية له فغارت عليها فوجدته نائما فجلست على صدره وهددته بالقتل فقال ابن رواحة ما جامعتها فجعل يقرأ أشعاراً يريها كأنه يقرأ قرآنا ولم تكن قارئة فحسبته قرآنا وأرسلته فدل على أن القرآن كان ممنوعا على الجنب عندهم بحيث كان يعلمه من قرأ ومن لم يقرأ

قوله : «ولم ير ابن عباس رضى الله عنه» الخ ولنا أحاديث مرفوعة أخرجها أصحاب السنن

قوله : «وكان النبى ﷺ يذكر الله على كل أحيانه » وشرحه بعضهم أن المراد من الذكر هو الذكر القلبى وليس بسديد عندى فإنه لا يقال له ذكر لغة إنما هو فكر والذى يعرفه أهل اللغة هو الذكر باللسان جهراً كان أو سراً والمراد عندى أنه كان يذكر الله فى كل أحيانه المتواردة لأن حال الإنسان على نحوين حاله المتشابه والثانى المتوارد أعنى به كالقيام من القعود وبالعكس ودخوله فى المسجد والخروج منه وكذا دخوله فى السوق والبيت والخلاء والخروج منها وإيواؤه إلى فراشه ونومه ويقظته وغير ذلك فإذا كان حاله من نوع واحد فهو حال متشابه وإذا تواردت عليه

الأحوال واحداً بعد واحد فهى الأحوال المتواردة فالمراد من أحيانه وأحواله هى تلك الأحيان والأحوال وأذكارها مبسوطة فى كتب الحديث وقد أفرد لها بالتصنيف أيضا وإلا فيشكل على الإنسان تصوره وإمكانه فإن من الأحيان دخوله فى الخلاء ومنها أوان تكلمه من غير الذكر فكيف يصدق أنه كان يذكر فى كل أحيانه فإنه يستلزم أن يكون معطلا عن سائر الأفعال سواه وتبين مما قلنا أن أذكارها كانت مبسوطة ومنسحبة على الأحوال المتواردة كما يعلم بالمراجعة إلى حال الأدعية مع كونه ذاكراً فى عامة الأحول المتشابهة أيضا أو يقال معنى قوله كان يذكر الله أى لم يكن ممنوعا عنه

قوله « ويدعون » واعلم أنه لادعاء بعد صلاة العيدين لأن المطلوب ههنا اتصال الصلاة والخطبة ولا ينفع فيه التمسك بالإطلاقات وإنما يسوغ التمسك من الإطلاقات فيما لم تكن له مادة فى خصوص المقام وصلاته تلك لم تزل إلى تسع سنين ولم ينقل أحد فيها الدعاء بعدها فلا يصح فيها التمسك بالاطلاقات كرفع اليدين فى تكبيرات العيدين ثبت فى الأحاديث فى خصوص هذه الصلاة فالتمسك على كراهته بقوله مالى أراكم رافعى أيديكم كأذناب خيل شمس باطل وكالجمع فى عرفة والمزدلفة فإنه ثابت بأدلته والتمسك بما يخالفه على نفيه باطل وأمثلته غير قليلة .

قوله « فإذا فيه » الخ وكتابة آية إلى كافر واسعة عندنا أيضاً .

قوله « وقال الحكم » وفى الهداية فى باب الأذان أن الطهارة تستحب لكل ذكر وذهب صاحب البحر إلى أن التيمم لما لم تشترط له الطهارة مفيد مع وجدان الماء أيضاً كتيممه ﷺ لرد السلام فى رواية أبى الجهيم .

قوله « ولا تأكلوا » الخ وفيه حكاية وهى أن الشافعية رحمهم الله تعالى أقاموا حفلة فى زمن ابن سريج الشافعى رحمه الله تعالى وتناجوا من قبل أن يسأل فيه سائل عن مسألة المصراة لتظهر سخافة مذهب الحنفية ففعل فأجابه ابن سريج أن فيها خلافا بين أبى حنيفة رحمه الله تعالى وبين النبى صلى الله عليه وسلم فأقام الحنفية بعدها حفلة أخرى لجوابهم وتناجوا مثلهم لمثله فسأل فيها سائل عن متروك التسمية عامداً فقام رجل وقال فيه خلاف بين الإمام الشافعى رحمه الله تعالى وبين رب العزة — ولا حول ولا قوة إلا بالله —

باب الاستحاضة

واشتقاقه من الحيض فكيف يمكن أن يكون بينهما فرق لغة وإنما يقولون استحيضت المرأة

إذا غلب عليها الدم ثم الفقهاء يجعلون منه حيضا واستحاضة على حسب أحكامهم والحديث يحمل على اللغة دون العرف الحادث ثم إن الفرق بين دم الحيض والاستحاضة عسير جداً لا يمكن من حذاق الأطباء أيضاً فلا بد أن يتوسع فى الأحكام ثم إن الدعامة فى هذا الباب عنوانان الأول عدة الأيام والليالى والثانى الإقبال والإدبار والأول أقرب إلى نظر الحنفية لأنه إحالة على عادته بدون تعرض إلى الألوان والثانى أقرب إلى الشافعية لإيمائه إلى التمييز بالألوان واستفدت من سنن البيهقى أن المحدثين أيضاً فهموا بينهما فرقا ولذا يغلطون الرواة إذا تفرد أحدهم بذكر أحد العنوانين مكان الآخر وعليه مشى أبو داود فى كتابه فبوب مرة بمن قال تدع الصلاة فى عدة الأيام التى كانت تحيضهن وأخرى إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ومن ذكر منهم أحدهما مكان الآخر نسبه إلى الوهم ولم أدر من كتاب البخارى أنه راعى هذا الفرق أم لا أقول أما الرواة فإنهم لا يفرقون بينهما حتى أنهم يذكرون أحدهما مكان الآخر كما مر من صحيح البخارى نعم ذهب الإمام الشافعى رحمه الله تعالى فى الأم إلى الفرق بينهما ثم إنه وإن مر منى أن العنوان الأول أقرب بمذهب الحنفية لكنه ماتبين آخراً وأن الإنصاف خير الأوصاف أن محط هذا العنوان ليس إلغاء مسألة التمييز أو اعتبار مسألة العادة بل هو بيان المقدار يعنى أنه فوض التردد فى عدد أيام الحيض إلى أيام عادتها فلتعتبرها على عادتها ستة أو سبعة فالتفويض إلى العاده لهذا لا لإلغاء مسألة التمييز (وقد مر الكلام فيه مفصلا فى كتاب الغسل وإنما ذكرناه ثانيا لبعض المغايرة وبعض الفوائد. راجع الجوهر النقى).

باب غسل دم الحيض - وأجمعت الأمة على نجاسته ومع ذلك استعمل فيه لفظ النضح فليتنبه قوله « سألت امرأة » واختلف فى اسمها.

باب اعتكاف المستحاضة

وفى فقهنا أن المرأة تعتكف فى مسجد بيتها لا فى مسجد الجماعة. قلت: والمراد به بيان الأولى كما فى البدائع لأنه قد ثبت اعتكاف بعض أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فى مسجده ولكنه ﷺ لم يرض به بل أمر مرة بتقويض خيمهن وقال آلبر يردن فالحاصل أنه لم يرغبهن فى ذلك فإن فعلن من عند أنفسهن لم ينه صراحة على شأن خاطرهن فكأنه رضاء مع الكراهة كما فى النهى عن حضورهن فى الجماعة فما فى الدر المختار من لفظ الكراهة محمول على التنزيه عندى ولا أجترىء أن أحكم على أمر ثبت فى مواجهة النبى ﷺ أنه مكروه تحريماً والعجب من السيوطى حيث قال فى حاشية النسائى إن ارتكاب الكراهة تحريما جائز للنبى ﷺ لأنه شارع فيكون ثواباً فى حقه قلت

والذی علمناه أن ارتكابه معصية باتفاق بيننا وبين الشافعية فلا أدرى ماذا أراد به وراجع كلام ابن رشد لتنقيح المذاهب فى مسألة الباب .

«فائدة» كتب المقبلى أن الناس سلكوا فى الحنفية مسلك التعصب والمقبلى عالم جيد من علماء اليمن

قوله « العصفر » ترجمته (كسمبه) وينبت فى الكشمير فيصير زعفران وينبت الزعفران فى الهند فيصير عصفرا .

باب هل تصلى المرأة الخ والمحدثون ترجموا لإثبات تعدد ثيابهن ثوب لحيضهن وثوب لطهرهن كما ترى .

قوله : «قالت بريقهن» وعلم منه أن الريق مطهر فما طعن به المدعون العمل بالحديث على فقهنا مردود بالنص الصريح وحديث الصحيح .

باب الطيب للمرأة الخ

قوله « أن تحد على ميت الخ » وهكذا أجاز محمد رحمه الله تعالى الحداد لغير الزوج أيضاً إلى ثلاثة أيام والإحداد عندنا للمطلقة أيضاً ولم يوافقنا فيه غير ابراهيم النخعى .

قوله : « ثوب عصب (١) » وقد اختلف فى تفسيره بفقدانه فى زماننا وراجع معجم البلدان للحموى الحنفى من ذكر مخاليف اليمن والمشهور أنه ثوب تتخذ من (كلاوه) وأجازه مالك إن لم يكن رفيعا وثمينا ومنعه الحنفية والشافعية كما نقله النووى ونسب إلى أحمد الجواز وفى فتح القدير عن كافى الحاكم أن القصب (٢) مكروه ولا يدرى أنه تصحيف عصب أو المسألة فيه ثم لم

(١) قالوا إن لغة العرب كانت تسعمائة ألف وقد دونت منها ثلثمائة ألف وأما اليوم فلا توجد منها أيضا إلا ثمانون الف (٨٠٠٠٠) ثلاثون ألف فى صحاح الجوهرى وعشرون الف سواها فى القاموس فصارت خمسون الفاً ثم فى لسان العرب ثلاثون ألف أخرى فصار المجموع ثمانون ألف ورأيت فى مقولة الأصمعى أن ثلاثة أشياء جاءت من اليمن الورس والعصفر والعصب فدل على كونه مجلوبا من اليمن مع أنه على معناه المشهور يوجد فى البلاد ههنا أيضا ـ كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز ـ

(٢) قلت وقد ظهر لى وقت الكتابة أن العصب هو القصب لأن العصب بعد الصبغ يظهر كالقصب عقدة بعد عقدة وذلك لأن العصب هو الشد وكانوا يأخذون قصة من الخيط فيشدون عليها كالعقد ثم يصبغونها ثم يحلون موضع العقد فيبقى تحته بياض غير مصبوغ وسائره مصبوغا فيظهر كالقصب فان فيه أيضا عقداً والله تعالى أعلم بالصواب ثم رأيت الطحاوى مر عليه فى مشكله فى باب إن العصفر هل هو من الطيب أم لا فقرر إن العصفر طيب ولذا نهيت الحادة أن تلبسها ثم قال قائل ان النهى عنه للزينة لا بكونه طيبا

أزل أتفكر فى مناط الاستثناء أنه كونه رخيصاً ومحقراً أو كونه مروّجا فيهن وسياق الحديث يدل على أنه كان محقراً عندهم ولذا أبيح فى الاحداد وما فسر به عامة الناس يشعر بكونه ثميناً ووجهه أنه لم يتنقح عندهم المناط حتى أن ابن القيم مر عليه ولم يكتب شيئاً شافيا والذى يظهر لى أن ثوب العصب ثمينا كان أو رخيصا خشنا كان أو رقيقا إنما أبيح لهن فى الاحداد لأنه كان هو لباسهن إذ ذاك فلو منعن عنه أيضا لضاق الأمر عليهن لقلة الثياب إذ ذاك فكأنه من باب اختلاف عصر وزمان لادليل وبرهان ثم إن عند النسائى ص ۹۹ ج ۲ « ولا ثوب عصب » بدل الاستثناء فى هذا الحديث بعينه فانعكس المراد ولا أعلم أيهما أصح والله تعالى أعلم ويمكن أن يكون تصحيف إلا حرف الاستثناء .

قوله « كست » قيل هوكب ويقال له القسط يوجد فى بلاد الكشمير والصين .

قوله « أظفار » وفى نسخة ظفار قرية فى أطراف البحرين وإن كانت النسخة الأظفار فهو نوع طيب كان النساء يجعلنه على هيأة الظفر وترجمته (نك) .

باب دلك المرأة الخ

والدلك شرط عند مالك كما علمت ولا شك فى كونه مطلوبا عندنا أيضا .

قوله فرصة (أون كى جيا)

قوله « ممسكة » قيل من المسك وقيل من المساك بمعنى الجلد وقرأ ممسكة من الإمساك وعلى الأولين يرد اعتراض الاشتقاق وراجعه فى مواضعه .

قوله « فتطهرى بها فإن كان ممسكة من المسك فوجه الإشكال أن المسك لا يتطهر به بل يتطيب به فلم تفهم معنى التطهر بالمسك وإن كان من المسك بالفتح فوجه الإشكال عدم درايتها طريق التطهر حتى جذبتها عائشة رضى الله عنها وعلمتها .

باب غسل المحيض

قوله : « توضئى من الوضاءة فهو ههنا على اللغة فالوضوء أمر شرعى والطهارة أمر حسى اعتبرها الشارع وضوءا لأجل الوضاءة .

فأجاب عنه ان النهى عنه لو كان لأجل الزينة لنهيت عن الثوب العصب لأنه من الزينة فوق الثوب المعصفر ثم قال وفيه ما يشد مذهب الذين يذهبون فى العصفر أنه ممنوع فى الإحرام وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه ص ۱۳۹ ج ٤ ففيه دليل على أنه ثوب زينة فلا أدرى أنه كيف يباح للحادة والله تعالى أعلم الصواب

باب امتشاط المرأة الخ

قوله : « فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدى » واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج للحج نادى به فى الناس وكانت العمرة فى أشهر الحج فى زمن الجاهلية من أفجر الفجور فأهل أكثرهم بالحج ثم لما أراد النبي ﷺ أن يعلمهم أن العمرة قد دخلت فى الحج إلى يوم القيامة أمرهم برفض إحرام الحج وجعله عمرة فمن لم يكن عنده هدى رفض الحج وصار متمتعا بغير سوق الهدى أما من كان عندهم هدى فلم يرفضوا إحرامهم لمكان الهدى ومن ههنا علمت أن لا خلاف بين من قال لا نرى إلا الحج وبين من ذكر التمتع ثم المسألة عندنا أن المتمتع يجمع بين العمرة والحج بأن يأتى أفعال العمرة أولا ثم يأتى بأفعال الحج فإن كان غير سائق الهدى يحل بعد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وإلا يبقى محرما ثم يحرم بالحج يوم التروية واختلف فى عائشة رضى الله عنها أنها كانت قارنة أو مفردة فقال الحنفية إنما كانت أحرمت بالعمرة أولا كما فى الرواية الآتية وكنت ممن أهل بعمرة ثم إذا حاضت ولم تطهر حتى قرب الوقوف رفضتها وأحرمت بالحج وصارت مفردة ثم اعتمرت بعد الفراغ عن الحج مكان عمرتها التى كانت رفضتها

قوله : «امتشطى» من المشط يقال سرح الشعر أى خلص بعضه عن بعض ورجله أى جعله مستقيما حتى لا يبقى فيه الجعودة ويقال امتشطت المرأة شعرها أى مشطتها بالمشط وهذا صريح فى أنها كانت رفضت عمرتها وأوله الشافعية بأن المراد منه الامتشاط بالرفق لئلا تنقض الأشعار ولا ينافى الإحرام وهو كما ترى فكأن النبي ﷺ أمرها بذلك لئلا يناقض مذهب الشافعية رحمهم الله تعالى بل الامتشاط على ما هو المعروف ولا يخلو عن نقض شعر عادة . على أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى بنقض إحرامه بمثل هذه الألفاظ كما فى الصحيحين

وامسكى عن عمرتك هذا أيضا أقرب إلينا ومعناه عندنا رفض العمرة وقال الشافعية معناه دعى أفعال العمرة مع إبقاء الإحرام على حاله قلت إذا كانت أفعال العمرة عندكم داخلة فى الحج للقارن فلا تكون أفعال العمرة إلا أفعال الحج فما معنى تركها فانها لا تطوف إلا طوافا واحدا ولا تسعى إلا سعيا واحدا ويحسب أفعالها عنهما جميعا وإذن لم يبق لقوله « وامسكى عن عمرتك » مصداق .

قوله : «مكان عمرتى التى نسكت» هذا أيضا يؤيدنا لأنه يشعر برفض عمرتها الأولى ولذا احتاجت أن تعتمر مكانها أخرى وأوله الشافعية أنها لم ترض أن تكتفى بالعمرة المتضمنة وألحت أن تعتمر

منفردة أيضا مكان عمرتها المتضمنة فتكون لها فى هذه السنة عمرتان عمرتها المتداخلة فى حجها وعمرتها هذه بعد الفراغ عن الحج قلت : وما لها ألحت عليه مع أن عمرة النبي ﷺ أيضاً كانت مندمجة فى الحج على نظرهم فإذا كانت حالها كحال النبي ﷺ فما الإلحاح وما الاضطراب ؟

باب نقض المرأه شعرها الخ

قوله : «وقال هشام ولم يكن فى شىء من ذلك هدى ولا صوم ولا صدقه » وهذا مشكل لأنه لامناص عن الدم أما دم القران أو دم الرفض على اختلاف النظرين على أن فى الخارج تصريح يذبح النبي ﷺ بقرة عن نسائه فلعله لم يبلغ هشاما فذهب الناس فى توجيهه كل مذهب وأقول إن الهدى إنما يقال لما يهدى إلى البيت فدل من حاق لفظه أنه اسم لما يكون معه من بيته فالنفى حينئذ محمول على أنها لم تكن ساقت الهدى معها كما كان النبي صلى الله عليه وسلم ساقها فالمنفى هو كون الهدى معها لا الذبح عنها ثم إن المتبادر أنه من دماء الحج فلا يحمل على الأضحية وإنما عبر عنه بالتضحية لكونه فى زمان الأضحية وراجع الهامش والله تعالى أعلم

باب مخلقة الخ

وتناسبه الترجمة الماضية باب من سمى النفاس حيضا وقد مر أنه لايريد منها بيان اللغة بل بيان الحكم أى الحيض والنفاس اسمان لدم واحد فما خرج من الحائل فى أيامه يقال له الحيض وما خرج من الحامل بعد الولادة يقال له النفاس وراجع الحاشية لابن بطال وهو مالكى المذهب وشارح متقدم للبخارى ومن أهم فوائده أنه إذا ذكر مذهبا ذكر معه أسماء جملة من ذهب إليه من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

قوله : «مخلقة» يعنى(۱) أن الله تعالى إذا أراد أن تلدها سليمة يجعل دم الحيض غذاءه فتلدها مخلقة

---

(۱) واعلم أن الله تعالى إذا اراد أن يخلق ولداً يوكل برحم أمه ملكا فيتطور أطواراً بين أيديه وحراسته من نطفة الى علقة ومن علقة الى مضغة حتى يكون خلقا آخر كما أن فى الدنيا لاتتحرك بأنفسها بل ينصب عليها رجل ينظم امرها لحركاتها وسكونها كلها تكون بنظم معين فى أوقات معينة باعين رجل ذى تجربة متيقظ واقف بها فليفهم مثله فى امر الولد والرحم والملك ثم ان بعض الناس انكروا بنفخ الروح فى اربعة أشهر وزعموا انه خلاف قول الأطباء ، وهل حملهم على ذلك القول غير المسخ ؟ على أنه قد صرح داود الانطاكى بنفخ الروح فى تلك المدة وهذا الرجل هو محمد حسن الامروهى صنف تفسيراً حرف الآيات وأولها بغير تأويلها ووضعها فى غير مواضيعها ثم تبعه الناس فى غواياه مثل السيد أحمد ومتنبىء القاديان مرزا غلام أحمد

وإن أراد أن يكون غير مخلقة لا يجعله غذاء لها وتصير سقطا فتلدها خداجا غير تامة قيل إن تلك الأطوار على خلاف ما في الطب قلت كلا بل هي في الطب كذلك كما ذكره الأنطاكي في تذكرته
واعلم أن للتقدير أنواعا فمنها تقدير أزلي ومنها محدث ومنها ما كتب قبل خلق العالم بخمسين ألف سنة ومنه ما يكون في ليلة البراءة ومنه هذا الذي في رحم أمه فاعلمه

باب كيف تهل الحائض يعني أنه يجوز لها الإحرام لأنها غير ممنوعة عنه والحيض ليس من محظوراته

قوله : « منا من أهل بعمرة » يعني في الحالة الراهنة وإن أهل بالحج يوم التروية لا أنه أهل بها فقط ولم يحج في تلك السنة مع بلوغه بمكة

باب إقبال المحيض

ولم يفصح بعبرة التمييز بالألوان بل أخرج أثرا عن عائشة رضي الله عنها يدل على هدره
قوله : « بالدرجة » (ديبه)
قوله : « القصة البيضاء » (قلعى جونه)
قوله : « وعابت عليهن » قيل : إن النظر في جوف الليل مطلوب في نفسه لأنه إن انقطع دمه تصلي العشاء وإلا لا فلما عابت عليهن وأجاب عنه السرخسي رحمه الله تعالى بأنه لم يكن يحتاج له إلى السرج والمصابيح وكان يكتفي لها الإحساس بالبلل قلت : وهذا ليس بوجيه لأنه لا يتبين منه أنها رطوبة الفرج أو دم الحيض فلا بد من السراج وقد كان جوابه تبين لي ثم رأيته في كلام الشاطبي الشافعي مصرحاً . فالوجه أن العيب على تعمقهن أزيد من الحاجة بما لم يؤمرن به فإن الشرع لم يضيق عليهن بهذه المثابة وإنما الأمر أن يكتفين ببلة الكرسف إذا كانت عادتهن معلومة كما في الفقه أنها إذا وضعت كرسفا ثم لم تر عليه أثرا في الصبح تصلي العشاء ولا إثم عليها وإن رأته ملوثا تعد نفسها حائضة ومما ينبغي أن ينبه عليه في هذا المقام أنه يلزم من كتب الفقه والحديث أنها تعيد العشاء إذا علمت أنها طهرت في الليل ولا تكون آثمة بتركها في الوقت وذلك لعدم التبين في الوقت وعدم تكليف الشارع إياها بالتعمق وراجع القنية لمسائل الحيض والمعذور والحاصل أن الشرع

وتمسكوا منه لتحريفاتهم في مواضع فإنه كان رئيسهم في ذلك غير أنه لم يدع دعوى لنفسه وأما لعين القاديان فانتفع من تفسيره وانتحل محرفاته ثم ادعى لنفسه النبوة أذاقه الله سوء العذاب ـ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية ـ

إذا لم يأمرها بالمراقبة فى كل أوان وأمرها بأدائها عند ظهور الطهور مع عدم التأثيم على قضائها فى الوقت فعابت عليهن على تعمقهن بما لم يكلفهن الله .

باب النوم مع الحائض

وظاهر القرآن أنه لايقربها أصلا وقد مر منى أنه كيف المشى على اللفظ عند وضوح الغرض سيما عند ظهور المناسبة وأنه ينبغى أن يبحث عنه بشكل المقدمة فإنه يدور النظر فيه كثيراً كما ترى ههنا لأن ظاهر لفظ القرآن الاعتزال وعدم القربان والغرض الاعتزال عما تحت الإزار مع بقاء الاستمتاع بما فوقه كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لك ما فوق الإزار على نظر الحنفية مع أنه قد ظهر أثر لفظ الاعتزال وتأيد بقوله ولا تقربوهن فهل يعتمد فى مثل هذه المواضع على نظم القرآن أو يعمل بالغرض المستفاد من الحديث .

باب من اتخذ ثياب الحيض الخ صدع بأن تعدد الثياب لهذا المعنى ليس من الإسراف فى شيء كما مر عليه التنبيه من قبل .

باب شهود الحائض الخ

وكذلك يحضرن عندنا أيضاً كما فى الهداية وفى العينى هكذا عن سراج الدين البلقينى الشافعى وهو تلميذ المغلطائى الحنفى وأما الآن فالفتوى أن لا تخرج الشواب لا فى الجمعة ولا فى الجماعات وهكذا ينبغى لظهور الفساد فى البر والبحر وقلة الحياء والتوانى فى أمور الدين أما على أصل المذهب فيصح للحيض أن يحضرن دعوة المسلمين كما يحضرن فى عرفه ويعتزلن المصلى والمراد بالدعوة الكلمات الدعائية التى فى خلال الخطبة لأنه لم يثبت عن النبى ﷺ دبر صلاة العيدين دعاء ولو مرة كما مر آنفاً ثم إن كثيرا من الألفاظ قد شاعت فى غير معانيها اللغوية حتى لا تكاد تدرك معانيها الأصلية ولا تنتقل إليها الأذهان أصلا كالدعاء فإنه شاع الآن فى الدعاء بالصورة المعهودة وليس له فى اللغة أصل وإنما وضع له لفظ السؤال والدعاء فى اللغة (بكارنا) أدعوا ربكم وقوله وما دعاء الكافرين الخ فاعلمه .

ثم إن المصلى فى الزمان القديم لم يكن له أحكام المساجد أما الآن فينبغى أن يكون فى حكم المسجد لإحاطته بالجدران وبنائه على هيئة المساجد فينبغى أن لا يدخله

قوله «محمد بن سلام» وهو البيكندى رفيق أبى حفص الكبير ويقال لابنه أبو حفص الصغير كانت بينه وبين البخارى مودة وأقام البخارى عنده حين أجلى عن وطنه وكان يرسل إليه الهدايا أيضا ومع ذلك لم يزل خلاف البخارى مع الحنفية كما كان

قوله : «تداوى الكلمى» وهكذا مصرح فى سيرة محمد بن إسحق أيضا

قوله : « لتلبسها » الخ وعلم منه أن الجلباب مطلوب عند الخروج وأنها لا تخرج إذلم تكن لها جلباب والجلباب رداء ساتر من القرن إلى القدم وقد مر منى أن الخمر فى البيوت والجلابيب عند الخروج وبه شرحت الآيتين فى الحجاب وليضربن بخمرهن على جيوبهن والثانية يدنين عليهن من جلابيبهن.

قوله:«العواتق» أى من قاربن البلوغ والأصل أنهن بنات معتقة عن خدمة والديهن ولعله كان فى عرفهم أنهم لم يكونوا يستخدمونهن

قوله : « الحيض » يعنى أنهن إذا كن حيضا فما يفعلن بحضورهن المصلى فقال العلماء لاراءة شوكة المسلمين .

باب إذا حاضت الخ

وهذه الترجمة لاتستقيم على مذهب أحد إلا على مذهب من اختار عدم التوقيت فى الحيض كمالك رحمه الله تعالى أما الشافعية رحمهم الله فأقل الحيض عندهم يوم وليلة والطهر أقله خمسة عشر يوما إجماعاً والعدة عندهم بالإطهار فيحتاج إلى خمسة وأربعين يوما للاطهار ويومين للحيضين فلا تمضى عدتها إلا فى سبع وأربعين يوما عندهم نعم لو فرضنا أنه طلقها فى آخر الطهر فيجب عليها أن تتربص طهرين آخرين وثلاث حيض فلا تمضى عدتها إلا ثلاث وثلاثين يوما وأما الحنفية فأقله عندهم ثلاثة أيام فلا تمضى عدتها إلا بتسعة وثلاثين يوما تسعة أيام لحيضها وشهر اطهرها فالحاصل أن فتوى على وشريح رضى الله عنهما لايستقيم على المذهبين وليمعن النظر فيه كل من كانت له عينان لأنه مؤثر فى مسألة أقل الحيض وأكثره جداً وجمع الحافظ رحمه الله تعالى طرقه وأخرج لمذهبه مخرجا فأتى برواية من الدارمى وفيها « خمسا وثلاثين » يوماً بدل الشهر وادعى أن الراوى حذف الكسر فاستراح منه قلت وإذا تسومح فى حذف الخمس فليكن هيناً لينا فى حق الأربعة أيضاً وليقل أن الراوى حذف تسعة أيام ولا عجب ثم السرخسى أجاب عنه بوجه آخر وقال إنه من باب التعليق بالمحال لأن حرف« إن» تستعمل فى المحالات أيضاً وحينئذ حاصله أنها

تصدق إن جاءت ببينة من بطانة أهلها ولكنه محال لأن القضاة كانوا يعلمون أن مضى العدة فى تلك المدة غير ممكن وإذا كان الزمان زمان التدين فلا يشهد لها أحد من بطانة أهلها فلا يمكن أن تصدق فى هذه المدة وهو كما ترى على أن فى الفقه أنها لا تصدق عند الخصومة إلا بالشهرين كذا فى الدر المختار من باب الرجعة واختلفوا فى تخريجه فقيل شهر للحيض الثلاث على أن أكثره عشرة وشهر للطهرين وقيل بل يؤخذ للحيض الوسط لا أقل ولا أكثر وهو خمسة أيام فيكون نصف الشهر للحيض والباقى للطهر ووجهه أن المرأة إذا ادعت بانقضاء عدتها وأنكره الزوج وجب رعاية الطرفين فلم نأخذ بالأقل وأخذنا بالمتيقن ولأن العدة يدخل فيها القضاء سيما عند الخصومة وتتعلق بها الأحكام فإنها تنكح بعدها زوجا آخر وربما يحتمل أن تكون كذبت فى أخذ طمثها بالأقل وتكرار الطمث فى شهر أيضاً نادر فلا يحمل القاضى عليه فلا بد أن لا تصدق بأقل من شهرين لتنقضى عدتها بيقين وهكذا فعله المالكية رحمهم الله تعالى بعينه فإن الحيض وإن أمكن عندهم ساعة لكنهم قدروه فى باب العدة احتياطاً فادامت المعاملة كانت فى بيتها من أحكام الصلاة والصيام فوضوه إلى رأيها وإذا تعلق بها حق العباد عينوه لعين ماقلنا وأتصرف فيه من قبل نفسى وإن لم يكتبه أحد وأقول إنه إن لم تقع الخصومة بينها وبين الزوج وادعت المرأة بانقضاء عدتها فى تسعة وثلاثين يوماً تصدق ديانة وما فى المتون فهو مسألة القضاء عندى قطعاً فإنهم إذا عينوا الأقل والأكثر من الحيض والطهر فى بابيهما وجعلوه كلية فمهدمه فى هذا الباب فإن لم نعتبره فى باب العدة تناقضت المسألتان لأن تحديد الأقل والأكثر يستلزم تصديقها بانقضاء عدتها إذا احتملت المدة وعدم تصديقها إلا بالشهرين يستلزم هدر هذا التحديد ولهذا جزمت بأن مافى الكتب مسألة القضاء دون الديانة والحاصل أن عدم تصديقها إلا بالشهرين ليس بناء على عدم الحيض بالثلاث أو على هدر التحديد المذكور بل بناؤه على عدم التصديق عند النزاع رعاية للجانبين وإن أمكن مضى عدتها بأخذ تسعة أيام للحيض بناء على أن أقله ثلاثة وشهر للطهرين وحينئذ محط الشهر فى فتوى شريح ليس نفى الكسر بل نفى الشهرين فجاز أن يكون الكسر خمسة كما قال الحافظ رحمه الله تعالى رواية أو تسعة كما قلنا ولا يذهب عليك أن هذا تصرف فى التعبير والتقرير فقط لا تغيير فى المسألة وكم من مواضع سلكت فيها هذا المسلك .

قوله : « وما يصدق النساء » الخ يعنى أنه يصدق بقولهن فى باب الحمل والحيض فيما يمكن انقضاء الحيض فى تلك المدة ولذا قال الله تعالى ولا يحل لهن فنهى عن الكتمان ولو لم يكن قولهن معتبراً لما كان فى نهيهن معنى فإذا نهين عن الكتمان وجب للقوم أن يعتبروا بقولهن إلا أن

يقلن بما يخالف البداهة من انقضاء العدة فيما لم يحتمل انقضاءها فيه فاستدل به المصنف رحمه الله تعالى على عبرة قول المطلقة إن ادعت بانقضاء عدتها فى شهر .

قوله : « ويذكر عن على وشريح رضى الله عنهما » الخ وشريح هذا كان قاضيا منذ نصبه عمر رضى الله عنه فمر على على رضى الله عنه يوماً فأمره أن يحكم فى تلك القضية قال شريح أبين يدى الأمير أحكم؟ قال نعم ثم حكم شريح بما فى الكتاب وفى الفتح أن علياً صوّبه وقال قالون وهو فى لسان الروم بمعنى أحسنت .

قوله « بطانة أهلها » يعنى خواص أهلها (ابنى خاص كنبه ين سى) وقد سمعت أن هذا الأثر مخالف للشافعية والحنفية وأقرب بمن لم ير التوقيت فى أمر الحيض وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى بما فى الدارمى بزيادة الكسر وأجبت عنه بحمله على الديانة فلم يخالف مافى المتون من أنها لاتصدق إلا بالشهرين فإنه فى حق القضاء أماحذف الخمسة أو التسعة فالأمر فيه سهل (۱) وإنما ينازع فيه من يتعصب بمذهب الحنفية ولا يحمل أن يصيبهم خير من ربهم على أن محط الشهر نفى الشهرين كما مر وحاصله أن شريحاً حكم بالديانة دون القضاء وحينئذ المقصود أنه لم يحكم بالشهرين الذين كانا حكم القضاء. ولذا حذف الكسر ولم يتعرض إليه بقى أن شريحاً كان قاضياً والظاهر من أمره أن يكون حكمه حكم القضاء . قلت ولا يجب على القاضى أن يحكم حكم القضاء دائماً بل له أن يحكم بحكم الديانة إذا تراضى الخصمان نعم لا يكون حكمه بالديانة حجة ملزمة وفاصلا فلو رضى به الخصمان جاز له أن يحكم بالديانة كما فى الدر المختار ص ۲۲۹ ويفتى القاضى ولو فى مجلس القضاء وهو الصحيح الخ وفى الطحاوى فى باب الصدقات الموقوفات ص ۲۵۰ ج ۲ عن أبى يوسف عن عطاء بن السائب قال سألت شريحاً عن رجل جعل داره حبساً على الآخر فالآخر من ولده فقال إنما أقضى ولست أفتى قال فناشدته فقال لاحبس على فرائض الله الخ ، فهذا شريح القاضى أنكر أولا أن يفتى بحكم الديانة ثم إذا ناشده أفتى بها فهذا دليل على أن للقاضى أن يحكم بالديانة أيضا .

قوله : « وقال عطاء » اقراؤها ما كانت وهو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى القديم كما فى النهاية وأما الجديد فهو مشهور ويعلم منه أن الأقراء بمعنى الحيض كما قال به الإمام .

قوله « وقال معتمر » الخ ولا ينحل مراد ابن سيرين إلا بعد مراجعة أبى داود مفصلا قال

---

(۱) قلت ويمكن أن يؤيد للحنفية بما أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الدارمى بإسناد صحيح إلى إبراهيم قال إذا حاضت المرأة فى شهر أو أربعين ليلة ثلاث حيض فذكر نحو أثر شريح رحمه الله تعالى وعلى رضى الله عنه

أبو داود وروى يونس عن الحسن الحائض إذا مد بها الدم (يعنى استمر بها وزاد على عادتها) تمسك بعد حيضتها يوما أو يومين (يعنى عن الصلاة والصيام فهى عنده إلى يومين حائضة) فهى (أى بعد يومين) مستحاضة . وقال التيمى عن قتادة إذا زاد على أيام حيضها خمسة أيام فلتصلى قال التيمى فجعلت أنقص حتى بلغت يومين فقال إذا كان يومين فهو من حيضها وسئل ابن سيرين عنه فقال النساء أعلم بذلك انتهى يعنى أن ابن سيرين لم يجب فيما زاد على أيامها خمسة أيام بخلاف ما نقله التيمى عن قتادة فإنه جعلها استحاضة واليومين حيضاً وهذه المسألة تسمى بالاستظهار عند المالكية وهى أنها تنتظر بعد أيامها إلى ثلاثة أيام فإن ظهر الدم فيها فإنه يعد من حيضها ويلحق بما قبله وإلا فيكون استحاضة وعندنا إن ظهر الدم فى العشرة يعد المجموع حيضاً وإن تجاوز عنها ردت إلى عادتها فالعبرة عندنا بظهوره فى أيامه أو بعدها والعبرة عند مالك رحمه الله تعالى بظهوره فى ثلاثة أيام أو بعدها وقد مر منى أن التميز بين دم الحيض والاستحاضة مشكل جداً فإنهما دمان مشتبهان ولذا اختلف فى إفراز الحيض من الاستحاضة وإنما عين من عين تقريبا وتسهيلا لإجراء الأحكام ثم إن هذا كله فيما تجاوز الدم على أيامها فإن تقدم عليها فجوابه كما فى الفقه

﴿ تنبيه ﴾ وبعض الناس لما لم يدر مسألة الاستظهار عند المالكية كتبوه بالطاء وهو غلط . ولعلك علمت من هذه المسائل أنها لو ترقبت ولم تصل ثم بدالها أنها كانت طاهرة ولم تكن حائضة أنها غير آثمة بترك صلاتها فى تلك المدة وأن القرآن إنما بنى على رأيهن فقال فإذا تطهرن فأتوهن الخ لأن رأيهن معتبر فى هذا الباب [1]

﴿ تنبيه ﴾ واعلم أنه قد سها العينى رحمه الله تعالى فى شرح قول صاحب الكنز ولاحد لأكثره إلا عند نصب العادة فى زمن الاستمرار والصحيح كما فى البدائع وخلاصة الفتاوى ص ٢٣١ ولعل السهو فيه من المتأخرين ولا أدرى وجه ما اختاروه .

قوله : « ولكن دعى الصلاة قدر الأيام » وقد مر فى هذه الرواية لفظ الإقبال والإدبار من قبل فدل على أن الرواة لا يعتنون بهذه التعبيرات وإنما هو تفنن منهم فتارة كذاً و تارة كذا وإنما اعتنى بها بعض المحدثين حتى بنوا عليها تغليط الرواة كما مر مفصلا .

---

(١) قلت وفى تذكرة للشيخ رحمه الله تعالى عندى أن الحافظ رحمه الله تعالى شرح أثر ابن سيرين بخلاف ما مر وهو ليس بصحيح فراجعت الفتح لأطلع على شرحه واعرف خطأه من صوابه فلم اجد فيه شرحا للحافظ رحمه الله تعالى والله تعالى اعلم

باب الصفرة والكدرة فى غير أيام الحيض

فهدر البخارى مسألة التميز بالألوان إلا أنه قيدها بغير أيام الحيض ومفهومه اعتبارها فى أيام الحيض ثم أخرج عن أم عطية أنها قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة شيئاً قال الحنفية معناه أنه لم تكن عندنا مسألة التميز بالألوان فكنا نعدها كلها حيضا وقال الشافعية معناه إنا كنا نعد التميز بالألوان فنعد الحمرة والسواد حيضا ولا نعد الكدرة والصفرة شيئا لكونها استحاضة والشرح الثالث للبخارى وحاصله إنا كنا نلغى الألوان فى غير أيام الحيض ومفهومه أنه كنا نعتبرها فى أيام الحيض ففصل بين رؤية الألوان فى أيام الحيض وبين رؤيتها فى الخارج وهذا التفصيل من جانبه وكأن البخارى ذهب إلى التميز بالألوان من وجه وهدره من وجه (١) وبالجملة لكلامه ثلاثة شروح الأول أنا لم نكن نعتبر الألوان فى مدة الحيض ونعتد كلها من الحيض نعم كنا نعتمد بها إذا رأيناها من غير أيام الحيض وحينئذ وافقنا المصنف رحمه الله تعالى فى مسألة التميز بالألوان وهدرها والثانى إنا لم نكن نعد الألوان شيئا من غير أيام الحيض أما إذا كانت فى أيام الحيض فكنا نعتبر بها وهذا موافق للشافعية والثالث عدم عبرتها مطلقا

باب عرق الاستحاضة

يعنى أنه ليس من دم الرحم بل من العرق واسمه عازل قلت : وإن كانت الاستحاضة دم عرق والحيض دم رحم إلا أنه مع ذلك بينهما ارتباط يوجب الارتباط فى الأحكام أيضا

قوله : « فكانت تغتسل » الخ وعند أبى داود الغسل لكل صلاة مرفوعا أيضا وصححه الحافظ رحمه الله تعالى وعده الشوكانى من التكليف بما لا يطاق وحمله الطحاوى على العلاج أى لإزالة التلطخ بالدم فى الحالة الراهنة فهو لتقليل العذر لا للعلاج الطبى والجمع فيه عندنا فعلى فإن قلت إن طهارة المعذور تنقض عندكم بخروج الوقت أو بدخوله فلا يصح الجمع فعلا أيضا قلت : وفيه عند أبى داود « وتتوضأ فيما بين ذلك » قالوا فهو لهذا المعنى والتحقيق عندى يجىء فى باب المواقيت لأن هذا الوضوء عندى للحوائج الأخرى تعرض له فى تلك المدة لا لأن الطهارة بطلت بخروج الوقت

---

(١) قلت وفى تذكرة أخرى عندى قال الشيخ رحمه الله تعالى أن البخارى أقرب إليه بم فروه بعده إلا أنى ما تحصلت مراده وكانت مسودتى مشكوكة أيضا والظاهر أنه حمل عبارته فى تلك السنة على الشرح الأول وفى السنة الأخرى على الثانية ولا بدع فيه لأن العبارة تحتملهما فتارة ذكر هذا وتارة هذا ـ

أو بدخولها على اختلاف القولين وإن كان اللفظ صالحا له

باب المرأة تحيض - ويسقط عنها طواف الصدر إجماعا وإليه رجع ابن عمر رضى الله عنه بعد ماعلم المسألة كما فى الحديث الآتى :

قوله : «لعلها تحبسنا» الخ وإنما قال هذا لأنه لم يكن يعلم أنها طافت للزيارة ثم علم أنها لم يبق عليها غير طواف الصدر

باب إذا رأت المستحاضة - يعنى من استمر بها الدم ثم انقطع حسا فهل تنتظر بعده شيئا أو تغتسل وتصلى ولا تراعى عوده وإن كان ممكنا فقال ابن عباس رضى الله عنه أنها تغتسل من ساعته وتصلى ولا تنتظر عوده ثم إذا وجبت عليها الصلاة وهى أعظم كيف لا يأتيها زوجها وهو أهون وهذا يشعر بأن المراد من التطهر فى النفس عند ابن عباس رضى الله عنه هو الغسل وعند الحنفية مضى الوقت قدر الاغتسال فى حكم الاغتسال فتحل لزوجها بعد مضى الوقت أيضا (١)

باب الصلاة على النفساء وسنتها

يعى به أنه يصلى عليها وزاد «وسنتها» إشارة لما فى الحديث «فقام وسطها» والسنة فيها عندنا أن يقوم الإمام حذاء الصدر من الرجل والمرأة كليهما وما ذهب إليه الإمام الشافعى رحمه الله تعالى هو رواية عن إمامنا أيضا على أن لفظ الوسط لايتعين فى القيام بحذاء العجيزة لأن الساكن منه متحرك والمتحرك ساكن ولا يتميز فيه واحد منهما وإنما يكون دليلا لهم لو كان متحركا «وسطها» فهو للوسط الحقيقى ولا يكون إلا واحدا بخلاف ما إذا كان ساكناً أى «وسطا» فإنه يصدق على

(١) قلت وفى تذكرة أخرى للشيخ رحمه الله تعالى عندى ان بعض السلف ذهبوا إلى عدم التوقيت فى الطهر والطمث فإذا رأت الدم فهو الطمث وإذا انقطع فهو الطهر ولا يجب أن يكون البخارى اختاره أيضاً استئناسا من قوله « ولو بساعة » لأنه لم يأت فى الباب بترجمة تشعر بالتوقيت عنده وهناك قول عند مالك رضى الله عنه ويسمونه تلفيقاً وقالوا إنها إذا رأت اليوم دما تترك الصلاة وإذا انقطع غداً تصلى ثم تسلسل كذلك إلى ستة أيام فثلاثة مهاحيض وثلاثة طهر وقال آخرون إن الطهر المتخلل بين الدمين كالدم المتوالى وراجع تفصيله من شرح الوقاية ورسالة الشيخ محمد البركلى المعروف بالطريقة المحمدية وشرحها للشامى لمسائل الطمث والجوهر النقى لمسائل الإقبال والإدبار والشيخ علاء الدين التركمانى شيخ لشيخ الحافظ ابن حجر قال الحافظ رضى الله عنه تلميذ لزين الدين وهو تلميذ للتركمانى فاعلمه

الوسط الإضافى فهو متعدد وهو معى كونه متحركا ولعله راعى ما فى أبى داود أن أنسا رضى الله عنه صلى على جنازة فقيل له يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنازة كصلاتك عليها قال «نعم» فعبره بلفظ السنة ثم عند أبى داود ص ٩٩ ج ٢ قام عند عجيزتها فاندفع التأويل المذكور ولا حاجة إلى الجواب فإنه أيضاً رواية عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى .

باب

وإنما لم يترجم لأن هذا الحديث ليس من تلك السلسلة التى وضعها وإن كان مناسبا فى الجملة وفيه عبد الله بن شداد صحابى صغير وتابعى كبير يروى حديث قراءة الإمام له قراءة

قوله : «خمرة» وهى التى تحفظ الجبهة عن التراب وفهم الروافض أنها بهذا القدر فقط وليس كذلك وإنما أراد أهل اللغة بيان العرض منها لا أنها مقصورة عليه فقط وإنما سمى خمرة لاختمار لحمته من سداه

وفى الهند قوم يدعون « خمره » وأنهم يصنعون الحصير والخمره فدل العمل أيضا على أن الخمره هى الحصير الذى يصلح للصلاة عليه ولا يقتصر على الجبهة فقط .

قوله : «مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم » تعنى به مسجد البيت

قوله : « أصابنى بعض ثوبه » وفى الفقه أن النجاسة المفسدة ما يعد المصلى حاملا لها وما لا يحملها فليست بمفسدة كما فى عالمكيريه أن جنباً لو ركب على رجل يصلى وثيابه نجسة فإن أمسكه فسدت صلاته وإلا لا وفى المنية أن الثوب إذا كان واسعاً بحيث لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر وأحد طرفيه نجس فصلى رجل ملتفا بالطرف الآخر جازت صلاته وإن تحرك الطرف الآخر بتحريك ذلك الطرف بطلت صلاته .

كتاب التيمم

والتيمم القصد لأمر وقيع والصعيد من الصعود ماارتفع من الأرض سواء كان ميتاً أو لا ووافق فيه صاحب القاموس أبا حنيفة رحمه الله تعالى مع أنه يراعي مذهبه في بيان اللغة أيضاً إلا أنه لم يجد ههنا بدأً من موافقته (وفى الزرقانى وإنما سمى وجه الأرض صعيداً لأنه نهاية مايصعد إليه من الأرض) .

نظرة وفكرة فى أن أى الآيتين نزلت فى التيمم

قال ابن العربى هذه معضلة ماوجدت لدائها دواء لأنا لانعلم أى الآيتين عنت عائشة رضى الله تعالى عنها قال ابن بطال هى آية النساء أو المائدة وقال القرطبى هى آية النساء لأن آية المائدة تسمى آية الوضوء وآية النساء لاذكر فيها للوضوء قال الحافظ رحمه الله تعالى وظهر للبخارى ماخفى على جميعهم من أن المراد بها آية المائدة بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث إذ صرح فيها فنزلت « ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » الآية وأشار إليها البخارى فتلاها فى الترجمة لهذا قلت وهو الأظهر عندى وإن ذهب ابن كثير إلى أنها آية النساء وجزم به لأن ماتمسك به فى إسناده ربيع ابن بدر وهو ساقط وأخرجه الطحاوى أيضا (١) .

---

(١) قلت وفى تذكرة أخرى عندى ولعل مراد القاضى من المعضلة التى لم يجدلها دواء إن آية التيمم إن قلنا إنها نزلت قبل هذه الواقعة فلم انتظروا وتركوا الصلاة فى هذه الواقعة مع حكم التيمم عندهم من قبل ؟ وإن قلنا إنها نزلت فى تلك الواقعة بخصوصها ولم يكن عندهم علم من التيمم قبل ذلك فلم نزلت الآية الثانية فإن التيمم قد علمته الآية الأولى فلا فائدة فى نزول الآية الثانية لأنه لافرق بينهما إلا بحرف واحد وهو «منه» ؟ قلت وجوابه على ماظهرلى أن آية التيمم التى تعلم الناس منها مسألة التيمم هى آية النساء كما جزم به ابن كثير دون المائدة فإنها آخرها نزولا وما استشهد به ابن كثير وإن كان فى إسناده ربيع بن بدر وهو ضعيف إلا أنه أخرجه الحافظ ضياء الدين المقدسى فى مختاراته وشرطه معلوم فدل على ثبوتها عنده بإسناد آخر غير هذا الإسناد فلا بأس بضعف هذا الإسناد لأنه تأيد بطريق آخر صحيح إذا علمت هذا فاعلم أن آية النساء إنما سيقت لبيان حكم الحدث الأكبر والتيمم منه وحينئذ انتظارهم إنما كان لأنهم لم يكونوا يعلمون التيمم من الحدث الأصغر كيف هو فتركوا الصلاة حتى نزلت آية المائدة وهى التى سيقت لبيان حكم الحدث الأصغر وإن التيمم منه كالتيمم من الحدث الأكبر فعند ذلك فرج عنهم وتيمموا وصلوا والحاصل أن التيمم من

أبدع تفسير لآية التيمم

قوله : « لاتقربوا الصلاة » واعلم أن الآية سيقت لأحكام الإتيان إلى الصلاة لا لأحكام المسجد كما فهمه الشافعية ولا لأحكام الصلاة نفسها كما فهمه الحنفية فاحتاج الشافعية إلى تقدير المضاف وقالوا معناها لا تقربوا مواضع الصلاة أى المساجد إلا أن تكونوا عابرى سبيل أى مجتازين بها فيجوز لكم المرور فى حالة الجنابة احتيازاً ونشأ على مختار الحنفية سوء ترتيب لأنهم أرادوا بالصلاة فعلها أى لاتصلوا فلم يرتبط به الاستثناء والوجه عندى أنه جعل الصلاة فى تلك النظرة مأتية كأنها ليست من فعله بل هى منفصلة عنه يرد عليها ويصدر عنها وهى شاكلة الجماعة فى المسجد وعليه قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وقوله تعالى وإذا ناديتم إلى الصلاة وقوله تعالى لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ففرضت الصلاة فى هذه الآيات كأنها منفصلة عنه وكذا فى قوله ﷺ إذا أقيمت الصلاه فلا تأتوها تسعون وحينئذ معناها أن لاتأتوا الصلاة فى حال السكر ولا فى حال الجنابة إلا أن تكونوا عابرى سبيل إلى المسجد فالعبور ليس فى المسجد بل فى الطريق إلى المسجد عند الإتيان إلى الصلاة (١)

قوله : « إلا عابرى سبيل » وترجم عليه البخارى وعد العينى رحمه الله تعالى هناك نحواً من عشرة أنفس كانوا يقعدون فى بيوتهم معطلين فدعت الحاجة إلى الاستثناء ، وأن المرور والاجتياز جائز .

قوله : « وإن كنتم مرضى » وإنما أعادها مع ذكرها فى المائدة لدفع توهم نسخ مافى المائدة فإنه لو اقتصر على قوله حتى تغتسلوا لتوهم نسخ تيمم الجنب المذكور فى المائدة وتعين إيجاب الغسل فقط

الحدث الأكبر كان معلوماً عندهم وقد تعلموه من آية النساء ولم يكونوا يعرفون التيمم من الحدث الأصغر أنه كيف هو ثم إذا فقدوا الماء ولم يكونوا يعلمون صفة التيمم من الحدث الأصغر ترددوا ودهشوا حتى نزلت آية المائدة وتعلموها منها وهذا كما ترى صريح بعكس ما اختاره البخارى والشيخ رضى الله عنه نفسه فراجعت الشيخ فى ذلك وذكرت له رأيه فى درسه ورأيه فى تذكرته فقال كلاهما صحيحان يعنى به أنهما نظران فهذا نظر وهذا نظر والمختار عندى ما اختاره البخارى وأما ضياء الدين فإنه وإن شرط الصحة فى كتابه لكنه لايوازى البخارى فيترجح عليه ما أخرجه البخارى .

(١) قلت وإنما بين الرخصة لهذا المرور خاصة لأن الآتى إلى الصلاة فى حكم الصلاة فى نظر الشارع والذى ينتظر الصلاة كالذى يصلى ولذا كره له التشبيك كما كره للمصلى فكان التعرض إليه أهم فأباح له هذا المرور .

فأعادها ثانياً تقريراً للتيمم وهذا كالتكرار فى آية الصيام حيث كرر قوله « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر »واضطرب فيه المفسرون وكتب كل مابداله وأنا أيضاً كتبت فيه ماأرانى ربى وحاصله أن صدر الآية ليس فى رمضان بل فى الأيام البيض وكانت فريضة قبل رمضان ثم نسخها الله بعد فاحتاج إلى التنبيه بان صيام البيض وإن نسخت إلا أن مسألة القضاء باق على ماكانت وإلا لأمكن أن يتوهم أحد بنسخها نسخ مسألة القضاء أيضاً وسيجىء تقريره فى موضعه تفصيلا إن شاء الله تعالى .

قوله : « أو على سفر » والمراد به السفر الشرعى ففرق القرآن بين عبور السبيل والسفر ودل على أن السفر فى نظره أمر وراء عبور السبيل فمن أطلق فى السفر وحمله على اللغة فقط وجعل له أحكاماً من القصر والفطر وغيرهما فكأنه لم يراع ما أومأ إليه القرآن وحينئذ اندفع إيراد التكرار أيضاً . والفرق الثانى أن آية المائدة وإن سيقت فى الحدث الأصغر لكنها انجرت إلى حكم الحدث الأكبر أيضا ثم ذكر التيمم بعدهما فلم تكن صريحة فى التيمم للجنب واحتملت أن يكون التيمم فيها مقصورة على الحدث الأصغر ولذا نسب إلى عمر رضى الله عنه أنه كان يتردد فى التيمم للجنب ومثله نسب إلى ابن مسعود رضى الله عنه بخلاف آية النساء فإنها لما سيقت للحدث الأكبر من أول الأمر كانت صريحة فى التيمم منهما والحاصل أنها فى حكم الإتيان عندى وهكذا أقول فى تفسير آية المائدة أن المراد من قوله إذا قمتم إلى الصلاة ليس هو القيام إلى الصلاة أى التحريمة بل الذهاب إلى المسجد لأجل الصلاة يعنى إذا قمتم عن مجالسكم لأجل الصلاة فتوضئوا فآية النساء والمائدة كلتاهما على سياق الإتيان إلى المساجد عندى والله تعالى أعلم وقد مر الكلام على بقية أجزائه فى كتاب الوضوء

قوله : « فى بعض أسفاره » أى غزوة بنى المصطلق وفيها قصة الإفك .

قوله : « بالبيداء » وقد سها النووى فى تعيينه وهو موضع بين مكة والمدينة .

قوله: « ماهى بأولى بركتكم يا آل أبى بكر » بل هى مسبوقة بغيرها وفى رواية فوالله مانزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله للمسلمين فيه خيراً وفى النكاح إلا جعل الله لك منه مخرجاً وجعل للمسلمين فيه بركة وهذا يشعر بأن هذه القصة كانت بعد قصة الإفك فإن فقدان القلادة والتماس الناس والبركة لهم والمخرج لها كلها فى قصة الإفك وإليها يتبادر الذهن لشهرتها فإن جعلناه قصة فى غزوة بنى المصطلق لم يلتئم معه هذا القول لأن قصة الإفك فيها ولقائل أن يقول لم لايجوز أن يكون هذا إشارة إلى قصة غير الإفك ؟ ولكنه ليست هناك قصة أخرى اشتهرت بالبركة للمسلمين والمخرج

لها غير قصة الإفك فقيل إن العقد انقطع فى تلك الغزوة مرتين فى قصـــة الإفك أنها ذهبت لطلبها وتأخرت عنهم حتى أنهم رحلوا الهودج وكن النساء إذ ذاك خفافاً فظنوا أنها فيها فارتحلوا وارتحل النبي ﷺ ثم جاء صفوان ورأى سواد إنسان وجاء بها إلى القافلة حين ارتفع النهار وشاع ماشاع وفى هذه القصة أن النبي ﷺ بعث الناس لطلبها وكان رأسهم أسيد بن حضير فلم يجدوا ثم رجعوا ووجدوا العقد تحت البعير ثم ارتحلوا وارتحل النبي ﷺ وعائشة رضى الله عنها معه فاذا كان بين القصتين مغايرة لابد لنا أن نقول بتعدد الواقعتين قلت وهو كذلك إلا أنه لادليل فيه أنهما كانتا فى سفر واحد والذى يظهر أنهما كانتا فى سفرين لأمرين الأول لما أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الطبرانى من طريق عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها قالت لما كان من أمر عقدي ما كان وقال أهل الإفك ماقالوا خرجت مع رسول الله ﷺ فى غزوة أخرى فسقط أيضا عقدى حتى حبس الناس على التماسه فقال لى أبو بكر يابنية فى كل سفر تكونين عناء وبلاء على الناس فأنزل الله عز وجل الرخصة فى التيمم فقال إنك لمباركة ثلاثا وفى إسناده محمد بن حميد الرازى وفيه مقال قلت ولكنه يعد فى طبقة الحفاظ فالرواية صحيحة عندى والثانى لما أخرجه الطحاوى عن ابن لهيعة عن أبى الأسود حدثه أنه سمع عروة يخبره عن عائشة رضى الله عنها قالت أقبلنا مع رسول الله ﷺ من غزوة له حتى إذا كنا بالمعرس قريباً من المدينـــة نعست من الليل وكانت على قلادة تدعى السمط تبلغ السرة فجعلت أنعس فخرجت من عنقى فلما نزلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة الصبح قلت يارسول الله خرّت قلادتى من عنقى فقال أيها الناس إن أمكم قد ضلت قلادتها فابتغوها فابتغاها الناس ولم يكن معهم ماء فاشتغلوا بابتغائها إلى أن حضرتهم الصلاة ووجدوا القلادة ولم يقدروا على ماء فنهم من تيمم إلى الكف ومنهم من تيمم إلى المنكب وبعضهم على جسده فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت آية التيمم فهذا أيضاً يدل على أن قصة فقدان القلادة وقعت مرتين وفى إسناده ابن لهيعة ولكن اختلاطه يؤثر فيما يروى عن حفظه وظنى أن روايته هـذه عن الصحيفة لأنه يروى ههنا عن أبى الأسود وكان عنده صحيفة منه فإذا كانت روايته تلك عن الصحيفة فلا يضر اختلاطه أصلا ولما صحت الروايتان فى تعدد القصة هان علينا أن نلتزم تعدد القصتين .

قوله : « يطعن » بفتح العين بمعنى الطعن باليد أو غيرها فهو للطعن حساً ، وبضم العين للطعن معنى .

قوله : « فأنزل الله آية التيمم » وقد مر الكلام فيه أن المراد منها آية المائدة .

قوله : «أعطيت خمسا» ومفهوم العدد غير معتبر عند الكل فلا تكون الخصائص منحصرة في هذا العدد فقط حتى أن السيوطي رحمه الله تعالى صنف فيها تصنيفا مستقلا سماه بالخصائص الكبرى وعد فيه خصائصه تزيد على المئات

قوله : «جعلت لى الأرض» وقدمر أن الأمم السابقة كان فيهم التوسيع في الأوقات والتضييق في الأمكنة بعكس هذه الأمة فعلينا التضييق في الأوقات والتوسيع في الأمكنة وصفتنا في الكتب السابقة أمة يراقبون الشمس فأوقات صلاتنا وزعت على أحوال الشمس من الطلوع والغروب والدلوك وعند الدارمي ويصلون ولو في الكناسة قلت وهذا لاينافي الطهارة لانه أخرج مخرج المبالغة والمعنى أنهم يراقبون الأوقات فيصلون أينما أدركتهم الصلاة ولو في الكناسة وهو قوله صلى الله عليه وسلم صلوا في مرابض الغنم فالصلاة في مرابض الغنم كان لهذا لا لطهارة أزبال مأكول اللحم كما فهمه الذاهبون إليها وقد مر تفصيله فتذكره

قوله : «طهورا» واستدل به المالكية أن الماء لا يكون مستعملا أبداً لأن الله تعالى وصفه بالطهور فقال وأنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور مايطهر مرة بعد أخرى فلو قلنا إنه لا يطهر بعد الاستعمال وإن بقي طاهرا لم يصح وصفه بالطهورية وأجاب عنه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في الفتح فراجعه قلت : وأوزان صيغ المبالغة أربعة في الصرف والذي وضعت لمعنى التكرار هو وزن فعال كضراب للذي يضرب مرة بعد أخرى والفعول وضع للقوة فالطهور ما يكون قويا في الطهارة لا كما فهمه المالكية والله تعالى أعلم

قوله : «فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة» الخ قال الحنفية إنه من قبيل أفراد الخاص بحكم العام فلا يكون مفيدا للتخصيص ويكون الحاصل أن المسجد إن كان قريباً فالمطلوب الصلاة فيها والاهتمام لها وإن لم يكن قريباً كما في السفر فالاهتمام للوقت فاعلمه .

قوله : «بعثت إلى الناس عامة» قيل إن دعوة نوح عليه السلام أيضاً كانت عامة لجميع من في الأرض وإلا لما أهلكوا لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فالجواب كما قاله ابن دقيق العيد يجوز أن يكون التوحيد عاما في بعض الأنبياء وإن كان التزام فروع شريعته ليس عاما ويحتمل أنه لم يكن في الأرض عند إرسال نوح عليه السلام إلا قوم نوح عليه السلام فبعثته خاصة إلى قومه فقط وإن كانت عامة صورة لعدم وجود غيرهم قلت وقد مر مني في كتاب العلم أن دعوتهم وإن كانت عامة في التوحيد لكنها كانت في اختيارهم بخلاف النبي ﷺ فإنه كان مأمورا بالتبليغ لجميع من في الأرض فإن لم تفعل فما بلغت رسالته (١)

(١) قلت وقد مر مني أنه لو ثبت عموم البعثة في نوح عليه الصلاة والسلام أو ابراهيم عليه الصلاة والسلام

باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً

دخل المصنف فى مسألة فاقد الطهورين واختار أنه يصلى كذلك وهو أحد وجوه الشافعية ذكرها النووى رضى الله عنه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يتشبه بالمصلين ويقضى إذا قدر بما قدر ثم التشبه إنما هو فى الركوع والسجود فقط دون القراءة ولما علمنا أن الحكم فى الحج والصوم أن الحاج إذا فسد حجه يتشبه بالحاج ويمضى فى أفعاله وأن الطامث إذا طهرت والكافر إذا أسلم والصبى إذا بلغ فى رمضان أنهم يتشبهون بالصائمين ويمسكون بقية يومهم ألحقنا الصلاة بأخويها وقلنا إنه إذا فقد الطهورين يتشبه بالمصلين حرمة للوقت (٢)

قوله «وليس معهم ماء فصلوا» يعنى أن الماء إذا لم يكن عندهم وحكم التيمم لم ينزل بعد فكانوا كفاقد الطهورين فصلوا أى أسيد بن حضير ورفقاؤه الذين كانوا ذهبوا معه لطلب القلادة فعلم أن الأداء واجب والقضاء غير لازم قلت وهذا استدلال من فعلهم ومن التبادر ببلوغ خبرهم إلى النبى ﷺ وفى كليهما نظر ولنا فى ترك الصلاة ما روى عن عمر رضى الله عنه أنه أجنب ولم يصل على

أيضاً لا تكون تلك إلا فى عرض الزمان لا فى طوله فتقتصر على أهل زمانه ولا تنسحب إلى يوم القيامة ولم أر الشارحين إلا أنهم يريدون إثبات التخصيص فى عرض الزمان ولم يتكلموا فى طول الزمان بحرف وهذا يشعر بأنه لو سلمنا عموم بعثة أحد غير النبى ﷺ تخالف ذلك عموم بعثته ﷺ فى نظرهم والذى يظهر أنه من خصائصه ﷺ فى كل حال لأن عموم بعثة النبى ﷺ إنما هو طولا وعرضاً فهو كما أنه مبعوث لجميع أهل زمانه كذلك لمن سيولد بعده فهو نبى لجميعهم حياً وميتاً بخلاف بعثة نوح عليه الصلاة والسلام فانها لو كانت عامة لكانت لأهل زمانه فقط وهو الذى نعنى بعرض الزمان فلو سلمنا أن بعثته أيضاً كانت عامة لما كان فيها معنى يخالف عموم بعثته ﷺ وكونه من خصائصه وإنما أردت بذلك بيان قلة نظرى وقصور فهمى لا بيان حقيقة أو إبداع تحقيق فانى رجل فقدت بصرى وبصيرتى فان شيخى رضى الله عنه هو الذى كان سمعى وبصرى الذى أسمع به وأبصر به وأما الآن فالأبواب تدفعنى أطرقها فلا تفتح لى وأدخلها فلا يرحب بى أسلم فلا يرد على والله المستعان .

(١) قلت ومن العجائب ما حرره الحافظ فى قصة التيمم فى حديث أبى الجهيم أنه قيل إن النبى ﷺ لم يرد بذلك التيمم رفع الحدث ولا استباحة محظور وإنما أراد التشبه بالمتطهرين كما يشرع الإمساك فى رمضان لمن يباح له الفطر او اراد تخفيف الحدث بالتيمم كما يشرع تخفيف حدث الجنب بالوضوء والمسألة طويلة الأذيال فصلناها فى تقرير الترمذى.

أنه قياس لنادر الوقوع على كثير الوقوع فإن فقدان الماء مما يكثر وقوعه بخلاف فقدان الطهورين (۱)

باب التيمم فى الحضر

ونسب إلى أبى يوسف رضى الله عنه أنه كان ينكر التيمم فى الحضر لوجدان الماء على الأكثر وندرة فقدانه فيه واعلم أن فى الباب ثلاث وقائع على اختلاف فى ألفاظها ينبغى للباحث أن يراعيها لأنها يتناقض بعضها ببعض وتبتنى عليها مسائل مختلفة فليحررها قبل أخذ المسائل منها ليعلم أنها متعددة أو واحدة والاختلاف من الرواة وأن اللفظ الراجح ماهو ليصح بناء المسألة عليها (۲)

---

(۱) قلت ولعله لايرد على البخارى لأنه لم ينزل إذ ذاك طهورية التراب فكان الماء هو الطهور ففقد الطهور الواحد حال كونه طهوراً فقط كفقد الطهورين عند مشروعية الطهارة بهما ولاأفهم بينهما فرقا والله تعالى أعلم .

(۲) قلت ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود مادام لم تراجع إلى ألفاظها وقد جمعتها مع بيان الفروق بينها وهاهو هذا

الأولى ماعند ابن ماجه عن المهاجر بن قنفذ قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه فلم يرد على فلما فرغ من وضوئه قال إنه لم يمنعنى مانع من أن أرد عليك إلا أنى كنت على غير وضوء وهكذا عند الطحاوى بلفظ وهو يتوضأ مع بعض تغيير فى لفظ التعليل وعنده من طريق آخر عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يبول أوقال مررت به وقد بال فسلمت عليه فلم يرد على حتى فرغ من وضوئه ثم رد على وعند أبى داود وهو يبول بدل وهو يتوضأ

والثانية ماعند ابن ماجه عن ابن عمر رضى الله عنه قال مرّ رجل على النبى صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فلم يرد عليه وهكذا عند الترمذى ومسلم بدون ذكر التعليل وعند الطحاوى عنه أن رجلا سلم على النبى صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم يرد عليه حتى أتى حائطاً فتيمم وعنده أيضاً أنه قال مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سكة من السكك وقد خرج من غائط أو بول فسلم عليه فلم يرد عليه السلام حتى كاد الرجل أن يتوارى فى السكة فضرب بيديه على الحائط فتيمم بوجهه ثم ضرب ضربة أخرى فتيمم لذراعيه قال ثم رد عليه السلام وقال أما إنى لم يمنعنى أن أرد عليك السلام إلا أنى كنت لست بطاهر وفيه التعليل أيضاً وأخرج أبو داود نحوه يعنى مع بيان التعليل ثم علله قلت والذى يظهر من كلامه أنه علله لحال ذكر الذراعين لا لحال التعليل والله تعالى أعلم

والثالثة ما أخرجه البخارى ومسلم ولفظ مسلم فقال أبو الجهم (والصحيح مصغراً كما فى البخارى) أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم رد عليه السلام وهكذا عند الطحاوى وأبى داود بدون ذكر التعليل

والرابعة ماعند ابن ماجه عن أبى هريرة قال مر رجل على النبى صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه

فنها حديث أبي الجهيم ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنه ومنها حديث مهاجر بن قنفذ أما حديث أبي الجهيم ففيه أن رجلا سلم عليه وهو مقبل من نحو بئر جمل فكان السلام فيه بعد البول لا حال البول وفيه رده ﷺ عليه بعد التيمم وليس فيه ذكر العلة وأما حديث ابن عمر رضي الله عنه ففيه أنه سلم عليه حال البول وفيه أنه لم يرد عليه السلام وفيه عند الطحاوي وأبي داود جواب السلام بعد التيمم مع ذكر التعليل والاختلاف في أن السلام كان بعد خروجه من غائط أو بول فاختلف حديثه ففي الترمذي ومسلم والطحاوي في طريق أن السلام كان حال البول وعند الطحاوي من طريق آخر وأبي داود أنه كان بعد الخروج من الغائط أو البول أما حديث مهاجر ففيه اختلاف أيضاً فعند ابن ماجه أنه سلم عليه وهو يتوضأ فلم يرد عليه السلام حتى فرغ من وضوئه مع ذكر التعليل وهكذا عند الطحاوي في طريق وعنده من طريق آخر وأبي داود أنه سلم عليه وهو يبول وعلى الأول فيه استدلال الطحاوي على اشتراط الطهارة للأذكار كما ذكره في باب التسمية على الوضوء على خلاف مذهب الشافعية وأورد عليه ابن نجيم أنه ينتفي منه الاستحباب أيضاً مع أنها مستحبة في المذهب قلت وهذا غير وارد عليه لأنه ذهب إلى نسخه وقال إن الطهارة كانت واجبة للأذكار في زمن ثم نسخت وذكره في « باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقراءتهم القرآن » عن عبد الله بن علقمة بن الفغواء عن أبيه قال ص كان رسول الله ﷺ إذا أهراق الماء إنما نكلمه فلا يكلمنا ونسلم فلا يرد علينا حتى نزلت « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » انتهى ص ٥٣ وإذا نسخ الوجوب فلا بأس بقول الاستحباب قلت وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف وعلى الثاني يعني إذا كان لفظه وهو يبول تحول إلى مسألة أخرى وهي ما في حديث ابن عمر رضي الله عنه والذي تبين لي أن قصة أبي الجهيم وقصة ابن عمر رضي الله عنه واحدة لما عند الدارقطني (١) وكنز العمال في قصة ابن عمر رضي الله عنه

فلم يرد عليه فلما فرغ ضرب بكفه الأرض فتيمم ثم رد عليه السلام

والخامسة ما عنده عن جابر بن عبد الله أن رجلا مر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رأيتني في مثل هذه الحالة فلا تسلم علي فإنك إن فعلت ذلك لم أرد عليك ولم أجد هاتين غير عند ابن ماجه ولا سمعت فيها شيئاً من شيخي والذي لا أشك فيه والله تعالى أعلم أنها قصة مهاجر رضي الله عنه أو ما ذكره ابن عمر رضي الله عنه وإذن تحصل من مجموع الروايات ثلاث قصص مع مغايرات بينها

(١) قلت وسياقه عند الدارقطني هكذا عن ابن الهاد أن نافعاً حدثه عن ابن عمر رضي الله عنه قال أقبل رسول الله ﷺ من الغائط فلقيه رجل عند بئر جمل فسلم عليه فلم يرد عليه رسول الله ﷺ حتى أقبل على الحائط ثم مسح وجهه ويديه ثم رد رسول الله ﷺ على الرجل السلام - ص ٦٥ ونحوه في الكنز أيضاً ص ٥٣ ج ففيه دليل على أن القصة في حديث ابن عمر رضي الله عنه هي القصة عند بئر جمل

كما فى حديث ابن عمر رضى الله عنه يعنى أن السلام كان حال البول وما فى حديث أبى الجهيم ففيه تقديم وتأخير فى سرد القصة فجيئه من نحو بئر جمل كان بعد الفراغ عن البول وبعد سلامه عليه يعنى كان النبى صلى الله عليه وسلم يبول فلقيه ذلك الرجل وسلم عليه فلم يرد عليه حتى إذا أقبل من نحو بئر جمل بعد البول تيمم ورد عليه السلام وأما فى حديث مهاجر فإنه قصة أخرى وحينئذ تحصل أنهما قصتان غير أن حديث مهاجر يتردد بين أن يكون فيه مسألة اشتراط الطهارة للأذكار أو عدم رد السلام حال البول على اختلاف لفظيه عند ابن ماجه رحمه الله تعالى وأبى داود كما علمت والسلام فيهما حال البول والجواب بعد التيمم أو الوضوء مع التعرض إلى التعليل ويشكل فيه التيمم حال وجدان الماء وكراهة الذكر بدون طهارة والحل أن التيمم للأشياء التى لا تحتاج إلى الطهارة صحيح حال وجدان الماء أيضا عند صاحب البحر وإن رد عليه الشامى والصواب عندى مااختاره ابن نجيم صاحب البحر وأما حل المسألة الثانية فإن كان الأمر فيه أن الوقائع كلها ترد على مورد واحد وأن السلام فيها كان حال اشتغاله بالبول كما قررت كان معنى قوله إلا أنى كرهت أن أذكر الله إلا على طهر أى الطهر من البول وعدم اشتغاله به ويكون حاصل التعليل بقرينة وقت السلام أنى كرهت أن أذكر الله حال اشتغالى بالبول فلم أرد عليك وإن كان اللفظ عاما وفيه نظر من وجهين الأول لما فى العمدة عن الطبرانى من زيادة وهى أنه دعا بوضوء فتوضأ ورد على وقال إنى كرهت أن أذكر الله على غير وضوء فإن كانت محفوظة ففيها تصريح بأن الكراهة كانت لعدم كونه على الطهارة لا لاشتغاله بالبول والثانى أنه لم يجب بعد الفراغ عن البول أيضا إلا بالتيمم أو الوضوء فعاد الإشكال لأنه إذا صرفنا قوله إلا على طهر على معنى الطهر عن البول وعدم الاشتغال به فنحن وإن خرجنا منه عن عهدة القول إلا أنه لم يزل فعله واردا علينا فإنه لم يجب بعد الفراغ أيضا فدل فعله على أن جواب السلام ينبغى أن يكون على حال الطهر ولكن فى العمدة عن ابن دقيق العيد أنه أعل الحديث لما فى البزار بسند صحيح عن ابن عمر رضى الله عنه أن رجلا مر على النبى ﷺ وهو يبول فسلم عليه الرجل فرد عليه السلام فلما جاوزه ناداه وقال إنى رددت عليك خشية أن تقول سلمت ولم يجبنى فلا تسلم على فإنك أن تفعل لا أرد عليك فاضطرب الحديث جدا وراجع « نصب الراية » وما تحرر عندى فى هذا الباب أن السلام كان حال البول والجواب: بعد التيمم مرة وبعد

وتلك القصة ليست إلا لأبى الجهيم فظهر أن القصتان فى حديثى ابن عمر رضى الله عنه وأبى الجهيم واحدة وإذا تحقق عندك أنها قصة واحدة فما بقى من المغايرات بين الحديثين فهى من تلقاء الروايات فليطلب لها محملا كما تفعل عند المغايرة فى طرق حديث واحد فاعلمه وإذن تحصل من المجموع قصتان فقط قصة أبى الجهيم وقصة مهاجر وهما على اختلاف ألفاظهما تلخصان على ماوجهناهما فى الصلب فافهم

أن النبي أقبل من نحو بئر جمل كما ذكره أبو الجهيم فإذا رأيت فى القصتين إتيانه ﷺ من نحو بئر جمل حكمت أنها قصة واحدة بقى الاختلاف بكون السلام بعد البول عند أبى الجهيم وحال البول عند ابن عمر رضى الله عنه فالأمر فيه سهل ويحمل على توسع الرواة ويقال إن الواقعة على صرافتها الوضوء أخرى ثم أظن أن رد السلام واجب على الفور فإن تأخر سقط عنه (١) إلا أن التأخير ههنا لما كان لمانع شرعى وهو أنه أراد أن يذكر الله حال الطهارة فيحمل فيه التأخير بقدر الوضوء أو التيمم ولم يسقط عنه الجواب وساغ له أن يرد عليه بعد الوضوء أو التيمم وفى المسند لأحمد عن عبدالله بن جابر قال إنى سلمت على النبى ﷺ ثلاث مرار لا يجيبنى كل مرة حتى دخل حجرته وتوضأ مستعجلا ورد على ثلاث مرار وليس فيه ذكر البول ولا ذكر التعليل ويخرج منه أن العزيمة فيما لم يخف الفوت وكان بصدد الطهارة أن يرد بعدها وهو عند ابن كثير أيضا وعبد الله بن جابر اختلف فيه قيل إنه بياضى من بنى بياضة وقيل عبدى وحاصل المسألة عندى أن الذكر المختص بالوقت كقوله غفرانك يؤتى به فى وقته مطلقا وأما غير المختص منه فالمستحب فيه أن يكون على طهارة إلا إذا خاف الفوات وقد مر عن صاحب الهداية من باب الأذان أن الطهارة تستحب للأذكار قلت: ومع هذا لا تكره قراءة الأذكار بدونها ولو تنزيها لأنه لا يلزم أن يكون كل خلاف المستحب مكروها تنزيها بل لابد له من دليل خارج وهو قد يكون وقد لا يكون فلعل الكراهة المذكورة فى الحديث طبعى لا فقهى فإن الطبائع الذكية تحس من مثل هذه الأمور كربة وغمة ويفوت عنها الانشراح فكيف بطبع النبى ﷺ الذى كان فى أقصى مراتب النزاهة والنظافة ثم ههنا فرق بين فراغ البول عقيبه وبينه بعد برهة فإن الإنسان إذا بعد عهده بهذه الأشياء وطرأ عليه ذهول مانزول عنه تلك الكراهة ويصدقه وجدانك إن شاء الله تعالى

ولى ههنا إشكال آخر لما رواه الترمذى أن النبى ﷺ كان يذكر الله فى كل أحيانه ومعناه أنه لم يكن ممتنعا عنه فى حال وقد روى عنه من غير وجه أنه لم يكن يحجزه عن قراءة القرآن شىء غير الجنابة فإما أن يقال كما قاله الطحاوى من النسخ أو يفرق بين الكراهة قبل الاستنجاء وبين الكراهة بعده ولعلك لو نظرت على هذه الأجزاء بالغور والإمعان سهل عليك الأمر وعلمت أن المسألة المشهورة لاتخالف الأحاديث (٢)

---

(١) قلت وتردد ا مثـــله فى جواب الأذان أنه إن أجاب المؤذن بعد ما تم الأذان هل يحرز الثواب ويشترك معه فى الأجر أم لا ؟ وتعرض إليه السندى فى حاشية النسائى والظاهر أنه أن تلافى عقيبه وأجاب على الفور يرجى له الأجر وإن أخر برهة ثم أجاب لايحصل له هذا الثواب لأنه فات فيه معنى الإجابة ووعد الأجر نيط به والله تعالى أعلم

(٢) قلت قال السيوطى رحمه الله فى حاشيته على ابن ماجه انه ينبغى لمن سلم عليه فى تلك الحال أن يدع

وقد علمت أن مولانا الجنجوهي رحمه الله تعالى كان يفتي بجواز الرد حال الاستبراء أي بعد الفراغ عن البول حال استعمال الحجارة وكان مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى يمنع منه قلت : أما في الفقه فكما اختاره مولانا الجنجوهي رحمه الله تعالى (١)

قوله : « ولا يجد من يناوله » الخ وعندنا يتيمم وإن كان يجده لأن القدرة بالغير غير معتبرة عدنا .

قوله : «فلم يعد» وهو المسألة عندنا .

قوله : « بئر جمل» وإنما سميت به لسقوط جمل فيها

قوله : «رجل » وهو أبو الجهيم نفسه وإنما أبهم وأخفى اسمه لأن ماسيذكره شيء مكروه من عدم جوابه ﷺ له وفي مثله يفعل البليغ مثله ولا بحث لنا بالبليد .

باب هل ينفخ الخ

وواقعة عمار مع عمر رضي الله عنهما هذه ماعلمت متى هي مع أني تتبعت لذلك كثيراً وبوب عليه النسائي « باب التيمم في الحضر » وعنده واقعة أخرى في السفر في قصة فقدان القلادة وعبارة الترمذي تشعر باتحاد القصتين وذهب الطحاوي إلى تعدد القصتين لأن روايته بالمسح قبل روايته بالكفين ولهذه الواقعة نسب إلى عمر رضي الله عنه أنه كان لا يرى التيمم من الجنابة ومثله نسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه وسيجيء بيانه .

باب التيمم للوجه الخ

واعلم أنه جاءت الروايات في صفات التيمم على خمسة أنحاء المسح على الرسغين والمسح إلى

الردّ حتى يتوضأ أو يتيمم ثم يردّ وهذا إذا لم يخش فوت المسلم اما إذا خشي فوته فالحديث لا يدل على المنع لأن النبي ﷺ تمكن من الرد بعد أن توضأ أو تيمم على اختلاف الرواية انتهى قلت : ولعله رحمه الله تعالى أراد منه التوجيه للمسألة المشهورة من أن ردّ السلام جائز بدون الطهارة فقال ما نطق به النص هو أن الطهارة مستحبة لرد السلام وهذا مسلم أما انه لا يجوز وإن لم يتمكن من الطهارة فالحديث ساكت عنه لأن النبي ﷺ تمكن من الطهارة وعلمنا من الخارج أنه جائز فلم يخالف الحديث قلت: ولعل معنى قوله إلا أني كرهت عنده يعني عند التمكن بها اه .

(١) قلت والذي يدور بالبال وأن لم يكن له بال أن الطهارة لرد السلام كالوضوء مما مست النار ومن لحوم الابل ومن مس الفرج ومس المرأة فكما حمله الشيخ رحمه الله تعالى على مستحب الخواص كذلك فليحملها على مستحب الخواص ليتسع الأمر ويقرب بمسائل الفقه والأحاديث الواردة في التوسيع فيه والله تعالى اعلم اه .

نصف الساعد والمسح إلى المرفق والمسح إلى نصف العضد وخامسها المسح إلى الآباط والمناكب وضعف الحافظ أحاديث المسح إلى نصف العضد ونصف الساعد قلت ولعل الوجه فيه أن من زاد على الرسغين بشيء عبروه بنصف الساعد وكذلك من زاد على المرفقين عبروه بنصف العضد ولم تكن هاتان صفتين مستقلتين عندهم وإنما أريد بهما استيعاب المحل رسغا كان أو مرفقا ولا بد في الاستيعاب من زيادة تخيل أنهما صفتان أما أحاديث الرسغين فأصحها ما في الباب وحديث الآباط أيضاً قوى وحسن الحافظ أحاديث المسح إلى المرفقين أيضاً ثم الاختلاف فيه في موضعين الأول في الضربات فقال مالك في رواية وأحمد تكفي ضربة وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى وصاحباه ومالك في رواية الموطأ أنه ضربتان والتيمم بالضربتين جائز عند أحمد رحمه الله تعالى أيضاً وإن كان المختار عنده ضربة واحدة والموضع الثاني الذي اختلفوا فيه أنه إلى أين فعند أحمد إلى الرسغين وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره صاحب مراقي الفلاح والمختار عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى أنه إلى المرفقين وظاهر ما في الموطأ لمالك رحمه الله تعالى أنه يكون التيمم إلى المرفقين واجباً عنده أيضاً لكن الشارحين حملوه على الاستحباب (۱) ولنا ما أخرجه البغوي

---

(۱) قلت وكأني أرى القرآن يبهم الأمر ليختلفوا فيه واختلاف أمتي رحمة ولذلك خلقهم ويبقى الناس في فسحة من الأمر وإنما يريد الله بكم اليسر فصرح في الوضوء بالغاية وقال وأيديكم إلى المرافق وسكت عنها في التيمم وقال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ولم يتعرض إلى الغاية فيه وهذا مشعر بأن الصور كلها متحمل فمن شاء تيمم إلى الرسغين ومن شاء إلى المرفقين ولذا ذهب إلى كل احتمال من الاحتمالات أمام من أئمة الدين فقيل ضربة وقيل ضربتان وقيل إلى الرسغين وقيل إلى المرفقين ثم من اختار التيمم إلى المرفقين جاءت عنه الرواية بالرسغين أيضا وكأن الأئمة تختلف وتختلف الروايات عن إمام واحد في مثل هذه المواضع لهذا أعني أن الله سبحانه لو أراد أن ينحصر الدين في صورة واحدة لانحصر فيها ولضاق به الأمر على الناس فأراد أن لا يكون في الدين من حرج فكم من أشياء عينها وصرح بها وكم من أشياء أبهمها وهو المرضي لأنه بحسب الاتفاق او نحو من قصور في العبارة والعياذ بالله فاني رأيت كثيرا من العلماء يتأسفون في مثل هذه المواضع ويتحدث بهم أنفسهم أن القرآن لو صرح لا نفصل به الأمر ولا يتوجهون إلى أن الله تعالى ليس غافلا عن هذه الأشياء ولكنه ابهمها قصدا ونبه عليه في قوله «لا تسألوا عن أشياء أن تبدلكم تسؤكم» وعد النبي ﷺ اعظمهم وزراً من حرم بسؤاله شيء لم يكن حراما في الدين فانه هو الذي ضيق على الناس وهذه فائدة عظيمة تنفعك في القرآن في كثير من المواضع ولم أر أحداً منهم نبه عليها ولكن شغلهم عنها الاستنصار لمذهبهم فقالوا إن الله سبحانه لما ذكر الغاية في الوضوء وأطلقها في التيمم كان الظاهر فيه التقييد بحمل ما في الوضوء ولا أنكر هذا الاستنباط فليكن الأمر كما قالوه ولكن الأهم منه ان ينبهو على هذا الصنيع لينفع في كثير من الآيات وهذا مما لم يكن خاطري أبو عذره ولكني كنت سمعته من شيخي رحمه الله تعالى في الآية التي في

فی قصة أبی الجهیم أنه رد علی السلام بعد مامسح بوجهه وذراعیه وحسنه ثم اطلعت علی إسناده بعد زمان فوجدت فیه راویاً ساقطاً وهو إبراهیم بن محمد ولنا أیضاً مارواه الدارقطنی عن جابر عن النبی ﷺ قال التیمم ضربة للوجه وضربة للذراعین إلی المرفقین واختلف فی رفعه ووقفه قال الدارقطنی والصواب أنه موقوف ونقله الزیلعی فی تخریج الهدایة ولم ینقل فیه مقولة الدارقطنی فكنت فیه متردداً لأنی ما جربت علیه أنه یخفی شیئا ویبتر النقل حتی وجدت فی التلخیص قال الدارقطنی « رجاله ثقات » فی الصلب وفی الهامش والصواب أنه موقوف فعلمت أنه نقل ما كان فی الصلب وترك ما كان فی الهامش فزال منه التردد ولعل الدارقطنی أیضا متردد فیه ولذا صوب الوقف علی الهامش ولم یدخله فی الصلب وأخرجه الطحاوی أیضاً عن جابر رضی الله عنه قال أتاه رجل فقال أصابتنی جنابة وإنی تمعكت فی التراب فقال أصرت حماراً؟ وضرب بیدیه إلی الأرض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه إلی الأرض فمسح بیدیه إلی المرفقین وقال هكذا التیمم والذی یقع فی الخاطر أنه مرفوع ومن صوب وقفه إنما حمله علی ذلك إرجاع الضمیر إلی جابر رضی الله عنه وعندی مرجعه النبی ﷺ وإنما ینقل جابر رضی الله عنه ما كان جری بین النبی ﷺ وبین هذا الرجل من القصة (١) ولنا مارواه البزار عن عمار فی قصة وفیها أمرنا فضربنا واحدة للوجه

صلاة الخوف حیث تعرض القران لصفتها فی الركعة الأولی وأجمل فی الثانیة وهی عین موضع الانفصال فنبه هناك ان الله ابقی لهم فیه مساغا ولذا ترك التصریح بعین ما كان ینفصل به الأمر وهو الركعة الثانیة وسكت عن صفتها وسیأتی ذكره مفصلا إن شاء الله تعالی وإنما أجریت تقریره ههنا من عند نفسی وأحمد الله ربی علی هذا الانتقال أیضا ثم إیاك وأن تنسب إلی ما لم أرده فان المذهب عندی كما فی الكتب وهو الذی ینبغی علیه العمل للمقلد وإنما أردت الآن الكلام فی الشرع الحاوی للمذاهب الأربعة دون خصوص الجزئیات وإن عجزت أن تفهم حقیقة المراد بعده أیضا فأنت أعلم اه.

(١) قلت ورأیت بعض القاصرین یقول وكیف یصح إرجاع الضمیر إلیه ﷺ مع أنه لیس بمذكور فی طریق من الطرق قلت وكأن هذا القائل غافل عن طریق الصحابه رضی الله عنهم وعن طریق سنن الكلام ولیس عنده إلا مسائل هدایة النحو ولا أدری ما الضیق فی إرجاع الضمیر إلی من دار ذكره فیما بینهم وكان فی أذهانهم حاضرا كل أوان ثم لیس عند جابر رضی الله عنه صفة التیمم عن النبی ﷺ علی لفظ الدار قطنی وكانه أخذها عما كان فی الطحاوی من الواقعة وفی آخره وهكذا التیمم ولا ریب فی أن الأظهر أنه مرفوع ولذا لما نقل عنه صفة التیمم عند الدار قطنی صرح بالرفع مع أن سندما رواه الدارقطنی والطحاوی متحد لحدیثه المختصر عند الدارقطنی من أجل القرائن علی أن ما عند الطحاوی مرفوع لأن ما یتبادر إلی الذهن أن الحدیث علی وجهه كما فی الطحاوی ثم أخذ عنه صفة التیمم واكتفی بروایتها

ثم ضربة أخرى لليدين إلى المرفقين وحسنه الحافظ فى الدراية (۱) وهى تلخيص نصب الراية للعلامة الزيلعى وغلط الكاتب فى اسمها فكتب نصب الراية مكان الدراية .

قوله « يكفيك الوجه والكفين » والظاهر أن يكون « والكفان » وقد مر منى مفصلا أن هذا التعبير مستفاد من قوله وأرجلكم على قراءة النصب ولعله رواية بالمعنى وحكاية للفعل بالقول وإنما كان أشار إليه كما فى الرواية المارة « إنما يكفيك هكذا » وكانت تلك إشارة إلى المعهود ولما علمت من رواية الطحاوى تعدد الواقعتين أمكن أن تجعل ما فى قصة عمر وعمار رضى الله عنهما

كما قالوا فى رواية عمار أن قوله إنما يكفيك الوجه والكفين رواية بالمعنى وحديثه على وجهه هو الذى فيه الأشارة إنما يكفيك هكذا و التصرف بمثله غير نادر فى الرواة كحديث ابن عمر رضى الله عنه الوتر ركعة من آخر الليل إنما هو منقوض من حديثه الطويل فى الوتر صلاة الليل مثنى مثنى وفى آخره فليوتر بواحدة وسيجىء تحقيقه وأما الكلام فيما نحن فيه فلا يحتاج إلى شىء من هذا فانه لا ندرة ولا سترة فى إرجاع الضمير إلى النبى ﷺ فى زمن الصحابة رضى الله عنهم لكونه حاضرا بينهم فى زمانهم ومكانهم وإنما الأسف على من اعتاد الرد وظنه حالا اه .

(۱) قلت ورد هذا المشغوف بالخلاف فى هذا الموضع أيضا ولا أحب أن أذكر اسمه فانه امرؤ مضى لسبيله وأفضى إلى ما قدمه ولا أريد الرد عليه ولا أراه أهلا له وإنما همه فى جميع كتابه تضعيف أحاديث الحنفية ونقل الجروح فيمن وثقهم أصحاب الصنعة ورد بعض الأقوال على البعض وهذا هو علمه لا غير فلو كان هذا علما لامكن من كل أحد ولا يسلم بصنيعه هذا حديث أحد من المذاهب الأربعة وهل يريد رجلا أكثر جرحا من محمد بن اسحق فما رأيه فيه ؟ فالحاصل أنا لم نلتفت الى الرد عليه من قبل ولا أردنا إن نفعله فيما يأتى ولكن جرى به القلم ههنا على حيفه حيث قال ان صاحب العرف الشذى لم ينقل كلام الحافظ بتمامه وليس هذا من شأن أهل العلم . قلت بل هو شأن أهل العلم ان ينقل ما حكم به ثم يتبع رأيه فان الحافظ رحمه الله لم يتكلم فيما بعده فى اسناده وانما تركه لمعارضة الروايات الاخرى عنه وانت تعلم أن باب المعارضة غير باب الاسناد فالشيخ أراد النقل عن رأيه فى حق الاسناد ثم مشى على رأى نفسه فيما بعد وأى حاجة له أن ينقل رأيه فى ما يتعلق بتعارضه أيضا ثم هذا القائل لفرط تعصبه لم يعرف أن ما فى العرف الشذى كله على طريق الدرس الذى ربما يذكر فيه أشياء ويحذف أشياء باعتبار المخاطب والوقت بل قد يتفق مثله فى التصانيف أيضا فحمله على أنه صنفه فأورد عليه ما أورد مع أن العرف الشذى وهذه المجموعة وأمثالها كلها عبارة عن جمع أحد من تلامذته لما ألقى عليهم فى درسه لا لأنه تصنيف مستقل أريد به الاستيعاب بما فى الباب وإنما طولت فيه الكلام لأنى رأيت آخرين أيضا خبطوا فيه ولم يفرقوا بين شأن الدرس والتصنيف ولا حول ولا قوة الا بالله اهـ

إشارة إلى ماتعلم من صفته من قبل (١) وإنما سلك النبي صلى الله عليه وسلم مسلك الاختصار والإشارة لأنه كان بالغ فيه فرد عليه فعله بأبلغ وجه وقال إنك تمعكت مع أنه تكفيك هكذا فقط فليس هذا موضع تعليم فقط بل تعليم مع الرد على مبالغته بأبلغ وجه كما قال النبي ﷺ في حديث جبير بن مطعم حين تماروا في الغسل أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثا لايريد بذلك الاقتصار عليه فقط بل الرد على المبالغات (٢) .

باب الصعيد الطيب الخ

ولعله اختار مذهب الحنفية وترك مذهب الشافعية ولذا لم يتعرض إلى تفصيل فيه من كونه منبتا أولا ولا عجب أن يكون إشارة إلى مسألة أخرى أيضاوهي أنها طهارة مطلقة عندنا وضرورية عند الشافعية لجعله وضوء المسلم فكان طهارة مطلقة كالوضوء .

قوله « وقال الحسن الخ » واعلم أن رؤية الماء والقدرة على استعماله من نواقض التيمم عندنا وعند أحمد نواقضه نواقض الوضوء فقط وليست الرؤية من نواقضه فكان المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى مذهبه وتمسك من قوله « مالم نحدث »

قوله : « وأم ابن عباس رضي الله عنه » وأنكر محمد رحمه الله تعالى إمامة المتيمم للمتوضىء كأنكاره إمامة القاعد للقائم .

قوله : « وقال يحيى بن سعيد » أي القاضي وليس بالقطان .

قوله : « على السبخة » فاكتفى بجنس الأرض وترك تفصيل الشافعية كما مرّ .

---

(١) قلت والقرينة على أن الأصل في روايته هو التعليم بالإشارة وأن التعليم بالقول رواية بالمعنى ماعنه عند البخاري فقال النبي ﷺ إنما كان يكفيك هكذا فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض الخ ففيه ذكر التعليم القولي مع فعله ﷺ بالكفين فلما كان ذكر الكفين جرى في ذيل فعله وكان بياناً لقوله أخذه بعض الرواة في بيان القول ثم رفعه والله تعالى أعلم

(٢) قلت وقوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح أيضاً من هذا الوادي عندي لم يرد بذلك بيان كل ما يجوز له من امرأته ولكنه أراد والله تعالى أعلم مخالفة اليهود فشدد في التعبير فقط وفهمه الصحابة رضي الله عنهم حقاً ولذا قالوا أفلا نجامعهن وقد اختلف في مراده وفي طريق أفلا ننكحهن فمن حمله على المجامعة في البيوت فلعله غفل عن هذا اللفظ وإنما تبادروا إلى الاذن بالمجامعة لأنهم فهموا أن القرآن نزل بخلافهم فأردوا أن بخلافهم فأرادوا أن يخالفوهم بأقصى ما يمكن ولما كانت هذه المبادرة استعجالا منهم بدون تفكر في قوله فاعتزلوهن وكثيراً مايعترى المرء عند الاستعجال في الامتثال غضب عليهم النبي ﷺ فاعلم فإن طريق النبوة بين الأفراط التفريط والعدل في الرضا والغضب والصدق في الجد والهذل .

قوله : « كنا فى سفر » الخ وهذه واقعة التعريس واختلف فيها على أربعة أوجه فقيل إنه عند رجوعه من خيبر وقيل فى غزوة أولات الجيش وقيل فى قفوله من غزوة تبوك وقيل من الحديبية أقول وأقطع على أنها واقعة واحدة لا أنها واقعات عديدة وإنما الاختلاف من الرواة فى تعيينها والأرجح عندى أنه واقعة خيبر وما عند أبى داود أنها فى غزوة « مؤتة » فغلط لأن النبى ﷺ لم يكن فى تلك الغزوة .

قوله « لاضير » واعلم أن النقصان فى الأمور الدينية على نحوين الأول من جهة النية والثانى من جهة وجود الشيء والمنتفى ههنا هو الأول فلا ضير من تلقاء النية أما النقصان باعتبار وجود الشيء فقد وجد فمعناه لا إثم وإن فقد فاتهم الصلاة .

قوله « ارتحلوا » قال الشافعية وإنما أمرهم بالارتحال لأنه كان مكانا حضره الشيطان قلنا وما لكم لا تفرون من مكان الشيطان ولا تفرون من زمانه فكلا الأمرين مرعيان مكان الشيطان وزمانه وقد روى أن الشمس تطلع بين قرنى الشيطان ثم لا أدرى أنهم قالوه جوابا فقط أو المسألة عندهم ترك الصلاة فى مكان الشيطان ولم أر فى هذا الباب منهم إلا ما كتبه ابن حجر المكى الشافعى فى الزواجر وهو غير الحافظ رحمه الله تعالى أن ترك مكان المعصية من مكملات التوبة .

قوله : « فصلى بالناس » وفى كتاب الآثار أنه جهر فيها أيضاً فعلم منه أنه ينبغى الجهر فى قضاء الجهرية وليست تلك المسألة إلا فى هذا الكتاب وفيه اختلاف لمشائخ الحنفية والأرجح عندى ما قررت ثم إذا فاتته الجماعة هل يجب عليه ابتغاء الجماعة فى مسجد آخر غير مسجده ؟ فالظاهر أنه لا يجب عليه ولا يبقى عليه وجوب الجماعة بعد فواتها نعم لا شك فى الاستحباب وفى هذه الواقعة تصريح بأن النبى ﷺ قضى سنة الفجر قبل ركعتيه .

قوله « قال أبو العالية » الخ قال البيضاوى إن الصابئين كانوا عباداً للنجوم وقيل إنهم كانوا ينكرون النبوة وكانوا على مضادة الحنفية ثم صار من ألقاب الذم قلت وقد تحقق عندى من التاريخ أن العرب كانوا يلقبون أنفسهم بالحنفية وبنى اسرائيل بالصابئية وكانوا بنو اسرائيل يعكسونه ونقل الشهرستانى مناظرتهم فى نحو خمسين ورقا ويفهم منه أنهم كانوا ينكرون النبوة ومر عليه الحافظ رحمه الله تعالى « ابن تيمية وقال إنهم كانوا من الفلاسفة وزعم أنهم كانوا فرقة من أهل الكتاب بقوله تعالى » « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا الآية » حيث سوى فيه أمرهم وأمر أهل الكتاب ووعد بالأجر لمن آمن منهم كما وعد لليهود والنصارى فهو صريح فى كونهم أهل الكتاب لأنه ذكر إيمان بعضهم وقال آخرون أن المراد ممن

آمن من يؤمن فى المستقبل وحينئذ لا يكون فيه دليل على كونهم كتابيين ويكون المعنى أن الفوز بالآخرة لايختص بجماعة دون جماعة ولكن من يؤمن بالله ورسوله فله النجاة سواء كان يهودياً أو نصرانيا أوغيرهما وليس كما يزعمه اليهود والنصارى أن الآخرة تختص بهم ففيه تفصيل بعد الإجمال وقد مر منى فى كتاب الإيمان فى باب الدين يسر إن من آمن الثانى استئناف عندى وقد مر فى موضع أن الصابئين عندى ممن كانو يريدون تسخير عالم الأمر بنوع من الرياضات كتسخيرنا الأجنة بالأعمال بخلاف الحنفية فإنه تخشع وتدلل وتمسكن وتضرع من تلك الجهة وأداء لوظيفة العبودية فقط بدون نية تسخير

قوله : «أصب» أمل وستعلم أن الإمام الهمام له شغف باللغة فنبه ههنا على الفرق بين المهموز والناقص .

باب إذا خاف الجنب الخ

قوله : «ويذكر أن عمرو بن العاص » الخ وحديثه فى السنن وهكذا المسألة عندنا ثم إن التيمم من الجنابة لاينتقض إلا عن موجبات الجنابة ولا ينتقض عن نواقض الوضوء

قوله : «حدثنا بشر بن خالد» الخ وفيه قصة أبى موسى رضى الله عنه وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما والترتيب فيه ليس على وجهه كالترتيب فيما ذكره عن محمد بن سلام والترتيب الصحيح فيما حدثه عمر بن حفص رضى الله عنه وحاصله أن ابن مسعود رضى الله عنه لما أنكر التيمم من الجنابة أورد عليه أبو موسى قصة عمر وعمار رضى الله عنهما ثم لما أجاب عنه ابن مسعود رضى الله عنه وقال إن عمر رضى الله عنه لم يقنع بقوله أورد عليه الآية الدالة على التيمم من الجنابة وحينئذ لم يدر ابن مسعود رضى الله عنه مايقول والتجأ إلى إظهار مضمره وصرح بأن إنكاره لأجل المصلحة لا لإنكاره التيمم رأسا وانكشف به أن إنكار عمر رضى الله عنه أيضا كان من هذا القبيل عنده فما نسب الترمذى إليهما ليس بصحيح وكذا أعلم منه أن الملامسة عنده محمولة على الجماع وإلا لم ترد عليه الآية أصلا ولقال إن التيمم فى الآية ليس من الجنابة بل من مس المرأة فتقديره على أن الآية وردت فى حكم التيمم من الجنابة دليل على أن الملامسة عنده هى الجماع لا كما نسب إليه أبو عمر فهو أيضا محل تردد واعلم أنه قد وقعت أغلاط كثيرة فى نقل مذاهب الصحابة رضى الله عنهم لأنها غير مخدومة وليس جميعها متوارثة بالعمل فأخذوها من مقولتهم فقط ومعلوم أنه لا يحصل شىء من النقل فقط وإنما يفهم الشىء بعد الممارسة ولاتكون إلا بعد العمل بها كما رأيت ههنا فنسبوا إنكار التيمم إلى ابن مسعود رضى الله عنه مشيا على اللفظ فقط وهو قوله لا يصلى حتى يجد الماء

مع أنك إذا حققت الأمر استبنت أنه لاينكره أصلا ثم إذا نسب إليه إنكاره من الجنابة فرع عليه بأن الملامسة عنده في معنى مس المرأة وهذا كما ترى كلها تفريعات على لفظه فقط وقد كشفنا لك وجهه وهذا هو وجه اختلافهم في حجية الوجادة عندى لأنه أخذ من الكتاب ومعلوم أن الكتاب ليس كالخطاب ولذا أقول أنه لو أقام بحقه ومارسه حتى أدركه بما فيه كان حجة قطعا

باب التيمم ضربة

وهذا الترتيب أيضاً مقلوب حيث ذكر فيه قصة عمر وعمار رضى الله عنهما بعد ما كشف عن مراده مع أنه لا يرد عليه حينئذ لأنه إذا أقر بالتيمم من الجنابة فما الإيراد عليه بقصتها .

قوله: « بضربة » وقد مر مني أنه وإن اكتفى بالضربة ههنا لكنه مختصر والجمهور ذهبوا إلى الضربتين كما في الروايات المفصلات فلا يقضى بالإجمال على التفصيل ألا ترى أنه ذكر في هذه الرواية أخصر مما ذكره في عامة الروايات فقال ثم مسح بها ظهر كفه بشماله فلم يذكر مسح الكفين بتمامها أيضاً وليس هذا مذهباً لأحد فاعلمه فانه يفيدك في دعوى الاختصار في تلك الروايات والله تعالى أعلم .

انتهى بحسن توفيق الله تعالى الجزء الأول من كتاب « فيض البارى على صحيح البخارى » من أمالى إمام العصر المحدث الشيخ محمد أنور الحنفي الديوبندى رحمه الله ويليه الجزء الثانى وأوله كتاب الصلاة

